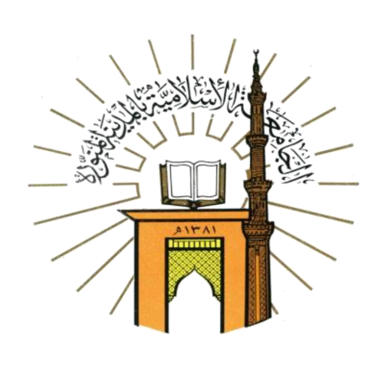
بسم الله الرحمن الرحيم



المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
(٠٣٢)
كلية الدعوة وأصول الدين
قسم العقيدة (البرنامج المسائي)

أثر الفلاسفة على المتكلمين في الإلهيات

رسالة علمية مقدمة لنيل درجة العالمية العالية(الدكتوراه)

إعداد الطالب

سعيد بن محمد بن علي الغامدي

الرقم الجامعي (٢٩٦١٨٦٦٧٠)

إشراف

أ.د سعيد بن محمد معلوي

العام الجامعي ١٤٣٥-١٤٣٦هـ

المقدمة

أولاً- أهمية البحث وأسباب اختياره.

ثانياً- حدود موضوع البحث.

ثالثاً- الدراسات السابقة.

رابعاً- خطة البحث.

خامساً- منهج البحث.

سادساً- شكر وامتنان.

المقدمة

إن الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا. من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ﷺ:

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾ [آل عمران:١٠٢]، ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ [النساء:١]، ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَقُولُوا۟ قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَـٰلَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴾[الأحزاب:٧٠، ٧١].

أما بعد: فإن أصدق الكلام كلام الله، وخير الهدي هدي محمدﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثةٍ بدعةٌ، وكل بدعةٍ ضلالةٌ، وكل ضلالةٍ في النار.

إن من المعلوم والمقرر -عند أهل السنة والجماعة - أن دين الله تعالى كامل لا نقص فيه، وأن الله تعالى قد أكمله وبينه خير بيان، قال تعالى : ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَـٰمَ دِينًا ﴾[المائدة:٣]

كما أن المقرر- عند أهل السنة والجماعة أيضاً- أن المصدر الصحيح والينبوع الصافي للعقيدة الصحيحة هو كتاب الله تعالى، وسنة ﷺ. وهذا ما سار عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان؛ فلم يكونوا يقدمون آراء الخلق على نصوص الكتاب والسنة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ((ولهذا لا يوجد في كلام أحد من السلف أنه عارض القرآن بعقل ورأي وقياس، ولا بذوق ووجد ومكاشفة،ولا قال قط: قد تعارض في هذا العقل والنقل-فضلاً عن أن يقول: فيجب تقديم العقل، والنقل -يعني: القرآن، والحديث، وأقوال الصحابة والتابعين- إما أن يفوض وإما أن يؤول. ولم يكن السلف يقبلون معارضة الآية إلا بآية أخرى تفسرها وتنسخها، أو بسنة الرسول تفسرها؛ فإن سنة رسول الله تبين القرآن وتدل عليه وتعبر عنه)) (١).

وعلى عكس هذا النهج القويم الذي سار عليه السلف الكرام رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ أجمعين، ظهر في الأمة فِرَقٌ شتى خالفت نهج القران والسنة والسلف الصالح، متأثرة بكثير من المؤثرات التي أوقعتها في كثير من البدع والموبقات، بل وصل الحد ببعض الفرق المنتسبة للإسلام أن تجعل دينها وأصول معتقداتها مبنية على ما ورد على المسلمين من فكر الفلاسفة، والمجوس، واليهود، و النصارى. مبتعدين بذلك عن مشكاة الكتاب والسنة التي ضمن الرسول عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ لمن اتبعهما الهدى والخير.

بل إن كثيراً من هذه الفرق وقعت في الإلحاد في الفكر والدين فضلاً عن وقوعها في البدع والخرافات التي جعلت تدعو إليها على أنها هي الدين الحق، وتقاتل في سبيل إحقاقها وفرضها على الناس بدلاً عن الدين القويم والنهج السليم المبني على الكتاب والسنة وفهم سلف الأمة.

---

(١) مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ١٤٢٥هـ: (١٣/ ٢٨-٣٠).

وقد كان لفلاسفة اليونان، ومن تبعهم من الفلاسفة المنتسبين للإسلام أكبر الأثر على الفرق الإسلامية، وذلك في كثير من المعتقدات والنظريات الفلسفية التي انبهر بها دعاة الفرق ، وخاصة في جانب الإلهيات والعقائد المتعلقة بالله تعالى.

ومن أبرز الفرق الإسلامية التي بنت أصول معتقداتها على ما قرره الفلاسفة، الفرق الكلامية من الجهمية، والمعتزلة، والأشاعرة- وبخاصة المتأخرين منهم-، والماتريدية[١]، ومن تبعهم من الفرق الأخرى، فقد كانوا يعظمون الفلسفة، ويعتبرونها الحكمة التي لا يعد الشخص عالماً ومتمكناً من الكلام إلا بمعرفتها، وإتقانها [٢]. وقد انعكس أثر هذا التعظيم للفلسفة على الفرق الكلامية في جانب الإلهيات؛ فبنوا أصولهم في الاعتقاد والاستدلال على أصول الفلاسفة ومناهجهم، وحكَّموا العقل- بزعمهم- وقالوا: نعرض نصوص الكتاب والسنة المتواترة على البراهين العقلية، فإن وافقتها وإلا وجب تأويل النصوص، وصرف معانيها إلى معانٍ أخرى، وإن كانت هذه المعاني التي صرفوا النصوص إليها بعيدةً متكلفةً لم يردها الله ورسوله ﷺ. وهم يمنعون الاحتجاج بالسمعيات- القرآن والسنة- على العقائد والإلهيات حتى وإن كانت متواترةً، فضلاً عن أنهم لا يحتجون بالسنة غير المتواترة أصلاً مهما كانت صحتها؛ ولهذا انصرف همهم إلى ترجمة كتب الفلسفة والمنطق، ومطالعتها، والاشتغال بها ،

---

(١) سيأتي التعريف بعلم الكلام، والفرق الكلامية في الفصل الثاني من التمهيد.

(٢) ينظر: كتاب الحيوان، الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٣٨م: (١٣٤/٢).

حتى أصبحت هي أصولهم التي لا يحيدون عنها. وهذا ما سيتبين ذلك من خلال أبواب هذا البحث وفصوله ومباحثه.

أولاً- أهمية موضوع البحث، وأسباب اختياره:

تكمن أهمية موضوع البحث: ((أثر الفلاسفة على المتكلمين في الإلهيات)) في أن علم الكلام من العلوم التي امتد أثرها منذ نشأتها إلى وقتنا الحاضر، وذلك في كثير من بلدان المسلمين في الشرق والغرب، ولازالت أصوله ومبادئه تُعَلَّمُ وتدَرّس في مدراس وجامعات منتشرة في طول العالم الإسلامي وعرضه حتى أصبحت عند كثير من المسلمين هي الحق الذي لا مرية فيه، ولا جدال حوله.

وقد كان لانتشار علم الكلام أكبر الأثر في انتشار كثير من البدع بين المسلمين حتى في أوجب الواجبات وهو الإيمان بألوهية الله تعالى، والإيمان بأسمائه وصفاته، وما يتعلق بقضائه وقدره جَلَّجَلَالُهُ. وهذا مما يجعل الواجب عظيمٌ على أهل السنة والجماعة -وبخاصة المتخصصين في هذا الجانب- في بيان مخالفة أصول علم الكلام لمنهج الكتاب، والسنة، وسلف هذه الأمه.ومن هنا نبعت فكرة وأهمية اختيار موضوع هذا البحث الذي أسأل الله تعالى أن يكون موفقاً في إحقاق الحق وإيضاحه في ضوء القرآن والسنة ومنهج السلف الصالح ، ودفع الباطل وبيان شبهه والرد عليها.

ويمكن تلخيص أسباب اختيار موضوع البحث فيما يلي:

١- بيان منهج السلف الصالح رضي الله عنهم في التلقي عن القرآن والسنة، وتقديمهما على العقل والفلسفة وآراء الخلق؛ إذ في ذلك صلاح الدين والدنيا والآخرة.

٢- إبراز الأثر العميق والخطير الذي تركته الفلسفة اليونانية على الفرق الإسلامية، وذلك بعد ترجمة الفكر اليوناني، وتبني الفلاسفة المنتسبين للإسلام وأهل الكلام لهذه الأفكار والمعتقدات، والسعي للتوفيق بينها وبين الشريعة الإسلامية.

٣- بيان خطر، وفساد عقائد وأفكار أهل الكلام في مسائل الإيمان بالله تعالى، وإظهار الوجه الحقيقي لأثر عقائدهم وأفكارهم على دين الناس، وأخلاقهم، وعقائدهم، وقد انخدع بها كثير من الناس، واتبعوها على أنها هي الحق والصدق الموافق للعقل المؤيد بالقرآن والسنة- بزعمهم.

٤- ارتباط الأصول والمعتقدات الفلسفية والكلامية بشخصيات وأسماء تميزت في جانب العلوم الدنيوية كالطب، والرياضيات، والفلك، وغيرها؛ مما جعل كثيراً من الناس تنبهر، وتتأثر بأفكارهم ومعتقداتهم في جانب الإلهيات التي ضلوا فيها وأضلوا كثيراً. ومع أن كثيراً من الأشخاص الذين ساهموا في تأصيل الفكر الفلسفي والكلامي تراجعوا عنه، وتابوا منه في آخر حياتهم، إلا أن أفكارهم الفلسفية والكلامية لازالت تدرس للناس، ولا زال يبنى عليها الكثير من المعتقدات الفاسدة المخالفة للكتاب والسنة.

وهنا لابد من التنبيه إلى أن هذا البحث يناقش أفكار الفلاسفة والمتكلمين، وأصولهم التي أصلوها في جانب الإلهيات، والحكم عليها وبيان ضلالها دون التعرض لأشخاصهم والحكم على ذواتهم- وبخاصة من تاب ورجع منهم- فأمرهم إلى الله تعالى هو العدل البر الرحيم جَلَّجَلَالُهُ.

٥- الانفتاح العلمي والثقافي عن طريق القنوات الفضائية، وشبكة المعلومات الالكترونية:((الإنترنت))، وشبكات التواصل الاجتماعي؛ مما سهل انتقال الأفكار الفلسفية، والعقائد الكلامية. وهذا يحتم على المتخصصين بيان منهج أهل السنة والجماعة القائم على الكتاب والسنة، وبيان فساد الأصول والمعتقدات الفلسفية والكلامية، وذلك عن الطريق البحوث العلمية، والقنوات الإعلامية بشتى صورها المرئية، والمسموعة، والمقروءة.

ثانياً- حدود موضوع البحث:

بناءً على عنوان البحث وهو: ((أثر الفلاسفة على المتكلمين في الإلهيات)) فإن موضوع البحث محدود بما يلي:

١- البحث هو عن أثر فلاسفة اليونان، ومن تبعهم من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام دون غيرهم من أصحاب الفلسفات الأخرى؛ فإن لفظ الفلسفة إذا أطلق فالمراد به فلسفة اليونان ومن تبعهم على وجه الخصوص [١].

٢- البحث خاص بأثر الفلاسفة على أهل الكلام من الجهمية، والمعتزلة، والأشاعرة، والماتريدية، ومن تأثر بهم دون غيرهم من الفرق ؛ وذلك حرصاً على عدم تشتت الجهد، وإطالة البحث. حيث أن للفلسفة اليونانية أثراً على العديد من الفرق الأخرى كالصوفية، والإسماعيلية، وغيرها.

---

(١) ينظر:كتاب الصفدية، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، ١٤٠٦هـ: (٢/٣٢٥).

٣- البحث -أيضاً-يتركز على أثر الفلاسفة على المتكلمين في مسائل الإلهيات دون غيرها من مسائل العقيدة الأخرى.

ثالثاً- الدراسات السابقة:

بعد البحث والاستقصاء عن الرسائل العلمية التي بحثت موضوع أثر الفلسفة اليونانية على علم الكلام في مسائل الإيمان بالله تعالى بشكل متخصص، ومفصل. فقد وجدت رسالةً بعنوان: « أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي -دراسة تحليلية نقدية » ، وهي رسالة دكتوراه للباحث الدكتور محمود بن محمد نفيسة.

وقد جاء هذا البحث في تمهيد وبابين وخاتمة.

الباب الأول : عنونه الباحث ب « دعوى الأثر اليوناني في آراء المتكلمين المتصلة بالطبيعيات»

الباب الثاني : عنونه الباحث ب « دعوى الأثر اليوناني في آراء المتكلمين بالذات الإلهية ».

وقد وقفت على هذا البحث، وتبين لي اختلافه عن موضوعي هذا من خلال الملاحظات التالية:

١ – اعتبر الباحث أن علم الكلام من العلوم الإسلامية الأصيلة، وأن تأثره بالفلسفة اليونانية إنما هو في بعض الموضوعات القليلة، كما اعتبر أن

القول بتأثر علم الكلام بالفلاسفة إنما هو من الدعاوى التي أثارها المستشرقون ومن تابعهم [١].

٢- الباحث في عرضه لقضايا العقيدة الإسلامية المتعلقة بالذات الإلهية يتبع منهج المتكلمين في تقرير العقيدة – في الصفات وغيرها- ، ويعتبره منهج قائم على أساس شرعي من كتاب الله تعالى، وأن القول بأثر الفلسفة اليونانية في ذلك مجرد دعوى [٢].

٣-وصفه لأهل الحديث بالحشوية والمجسمة [٣] .

٤-قرر الباحث في النتائج التي توصل إليها في خاتمة بحثه، أن الفلسفة لم تكن مصدراً لعقائد المتكلمين، ولم تكن أكثر من مثير أو وسيلة لمناقشة بعض القضايا من جوانب معينة [٤] .

٥-كما أن الباحث لم يتعرض لبعض الموضوعات المتعلقة بأثر الفلاسفة على المتكلمين في الإلهيات مثل أثرهم في باب القدر وعلم الله تعالى، والأثر البالغ في الاعتماد على العقل مما سأتناوله في بحثي هذا بإذن الله تعالى.

وبهذا يتبين أن موضوع هذا البحث سيكون مختلفاً تماماً في المنهج، والنتائج، وذلك من حيث عرض الأثر الفلسفي على المتكلمين في الإلهيات من منظور أهل السنة والجماعة المثبتين لوجود الله تعالى، وربوبيته، وألوهيته، وأسمائه وصفاته.

---

(١) ينظر: أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي، د محمود نفيسة، دار النوادر ، دمشق ، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ ،ص: (٩).

(٢) ينظر: المرجع السابق، ص: (٣٦٤- ٣٦٨).

(٣) ينظر: المرجع السابق، ص: (٤٢٢).

(٤) ينظر: المرجع السابق، ص: (٤٣٦).

كما جاء في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ من غير تحريف، ولا تكييف، ولا تمثيل، ولا تعطيل.

رابعاً- خطة البحث:

تحتوي خطة البحث على مقدمة، وتمهيد، وثلاثة أبواب، وخاتمة، ثم فهارس تفصيلية. وبيان الخطة بالتفصيل كما يلي:

المقدمة: وفيها الحديث عن أهمية موضوع البحث، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، وخطته، والمنهج الذي تم السير عليه في البحث.

التمهيد : التعريف بالفلسفة وعلم الكلام .

وفيه فصلان :

الفصل الأول: التعريف بالفلسفة، ونشأتها في العصراليوناني، والعصر الإسلامي.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الفلسفة لغةً، واصطلاحاً.

المبحث الثاني: نشأة الفلسفة اليونانية، وأبرز مدارسها وفلاسفتها.

المبحث الثالث: عوامل انتقال الفلسفة إلى المسلمين، وأبرز الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: عوامل انتقال الفلسفة إلى المسلمين.

المطلب الثاني: أبرز الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام.

الفصل الثاني: التعريف بعلم الكلام ، ونشأته، وأبرز الفرق الكلامية.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف علم الكلام لغةً، واصلاحاً.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف علم الكلام لغة.

المطلب الثاني: تعريف علم الكلام اصطلاحاً.

المبحث الثاني: نشأة علم الكلام، والتعريف بأبرز الفرق الكلامية، والمتكلمين المنتسبين إليها.

المبحث الثالث: حكم علم الكلام وأهله عند علماء السلف.

الباب الأول: أثر الفلاسفة على المتكلمين في مصادر المعرفة بالله تعالى، والاستدلال على وجوده.

وفيه فصلان :

الفصل الأول: أثر الفلاسفة على المتكلمين في مصادر المعرفة بالله تعالى.

وفيه تمهيد، ومبحثان:

التمهيد: المعرفة في اللغة والاصطلاح، ومصادر المعرفة عند أهل السنة.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المعرفة في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثاني: مصادر المعرفة عند أهل السنة.

المبحث الأول: مصادر المعرفة عند فلاسفة اليونان ومن تبعهم من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مصادر المعرفة عند فلاسفة اليونان.

المطلب الثاني: مصادر المعرفة عند الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام.

المبحث الثاني: أثر الفلاسفة على المتكلمين في مصادر المعرفة.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مصادر المعرفة عند أهل الكلام.

المطلب الثاني: أثر الفلاسفة على الجهمية والمعتزلة ومن تبعهم في انكار المعرفة الفطرية.

الفصل الثاني: أثر الفلاسفة على المتكلمين في الاستدلال على وجود الله تعالى.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: أدلة وجود الله تعالى عند فلاسفة اليونان، ومن تبعهم من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام.

المبحث الثاني: أثر الفلاسفة على المتكلمين في الاستدلال على وجود الله تعالى.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أثر الفلاسفة على المعتزلة والأشاعرة، في الاستدلال على وجود الله تعالى.

المطلب الثاني: أثر الفلاسفة على الأشاعرة في اتباع منهج الشك للاستدلال على وجود الله تعالى.

الباب الثاني : أثر الفلاسفة على المتكلمين في باب أسماء الله تعالى وصفاته.

وفيه تمهيد، وفصلان:

التمهيد: منهج أهل السنة في باب أسماء الله تعالى وصفاته.

الفصل الأول: منهج الفلاسفة في صفات الله تعالى.

وفيه مبحثان :

المبحث الأول: قول المؤلهة من فلاسفة اليونان في صفات الله تعالى.

المبحث الثاني: قول الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام في صفات الله تعالى.

الفصل الثاني : أثر الفلاسفة على المتكلمين في باب أسماء الله تعالى وصفاته.

وفيه تمهيد، وأربعة مباحث :

المبحث الأول: أثر الفلاسفة على المتكلمين في استعمال الألفاظ والمصطلحات الفلسفية في باب الأسماء والصفات.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الألفاظ الفلسفية التي يستعملها المتكلمون في باب الأسماء والصفات.

المطلب الثاني: أثر الفلاسفة على المتكلمين في معنى الجسم ونفي صفات الله تعالى بناءً عليه.

المبحث الثاني: أثر الفلاسفة على المعتزلة في معنى التوحيد ، وأن الصفات هي عين الذات.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى التوحيد لغةً وشرعاً.

المطلب الثاني: تعريف التوحيد في اصطلاح الفلاسفة، والمتكلمين.

المطلب الثالث: موقف أهل السنة من مفهوم التوحيد لدى الفلاسفة والمتكلمين.

المبحث الثالث: أثر دليل الحركة عند الفلاسفة في نفي صفات الله تعالى الفعلية عند المتكلمين.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الحركة لغةً، واصطلاحاً.

المطلب الثاني: موقف أهل السنة من لفظ الحركة، والرد على الفلاسفة والمتكلمين.

المبحث الرابع: أثر نظرية الفيض عند الفلاسفة في تعريف كلام الله تعالى عند المتكلمين.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الفيض لغةً، واصطلاحاً.

المطلب الثاني: تعريف كلام الله في الاصطلاح.

المطلب الثالث: أثر نظرية الفيض على تعريف الكلام عند المتكلمين، والرد عليهم.

المبحث الخامس:أثر الفلاسفة على المعتزلة في مسألة خلق الله وإيجاده للمخلوقات.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الخلق لغةً، وشرعاً.

المطلب الثاني: معنى الخلق في اصطلاح الفلاسفة، والرد عليهم.

المطلب الثالث: مفهوم الخلق عند أهل الكلام من المعتزلة ومن وافقهم، وأثر الفلاسفة عليهم في ذلك، والرد عليهم.

الباب الثالث : أثر الفلاسفة على المتكلمين في باب قضاء الله وقدره .

وفيه تمهيد، وفصلان :

التمهيد: تعريف القضاء والقدر ، ومنهج أهل السنة في باب قضاء الله وقدره.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف القضاء والقدر لغةً، وشرعاً.

المطلب الثاني: منهج أهل السنة في باب قضاء الله وقدره.

الفصل الأول: قول فلاسفة اليونان ومن تبعهم من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام في القدر

وفيه مبحثان :

المبحث الأول: قولهم في مسألة علم الله تعالى، والرد عليهم.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: قولهم في مسألة علم الله تعالى.

المطلب الثاني: الرد على الفلاسفة النافين لعلم الله تعالى، أو اقتصاره على الكليات دون الجزئيات.

المبحث الثاني: قولهم بنظرية الفيض، ونفيهم لعناية الله بالكون وتدبيره بناء على ذلك.

الفصل الثاني: أثر الفلاسفة على المتكلمين في باب القدر:

وفيه مبحثان :

المبحث الأول: أثر الفلاسفة على الجهمية ومن وافقهم من المعتزلة في القول بعدم علم الله تعالى للجزئيات قبل وقوعها.

المبحث الثاني: أثر الفلاسفة على المعتزلة في مسألة نسبة الخير والشر إلى الله تعالى.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: منهج المعتزلة في نسبة الخير والشر إلى الله تعالى.

المطلب الثاني: منهج السلف في نسبة الخير والشر إلى الله تعالى والرد على المعتزلة فيما ذهبوا إليه

الخاتمة: وفيها أهم النتائج، والتوصيات.

الفهارس: وهي شاملة الآيات، والأحاديث، والآثار، والأعلام، والبلدان، والمصادر والمراجع، وفهارس الموضوعات.

خامساً- منهج البحث:

من المعلوم أن لكل باحث منهجه الذي يتبعه في كتابة بحثه، وصياغته، ومعالجته، وذلك في ضوء المنهجية العلمية لكتابة البحوث والرسائل، وفيما يلي بيان المنهج الذي اتبعته في كتابة هذا البحث:

١- التعامل المباشر مع المصادر الفلسفية، والمصادر الكلامية الرئيسية، فلم ألجأ إلى مصادر ناقلة إلا في أضيق الحدود، وذلك عند تعذر وجود المصدر الرئيسي، وقد عمدت – في هذه الحالة- إلى أن يكون المصدر الناقل ممن له علاقة وثيقة بمن ينقل عنهم أو يشرح مرادهم، وكل ذلك بقدر الاستطاعة.

٢-اعتمدت في ذكر أقوال الفلاسفة والمتكلمين على التدرج التاريخي، وقد أخرج عن هذه القاعدة إذا كان المتأخر أكثر وضوحاً وأقرب للمراد من قول المتقدم.

٣-حرصت بقدر المستطاع أن أعتمد في المصادر على كتب المتقدمين، وأشير إلى ذلك في الحاشية بلفظ ((المصدر))، وفي حال عدم توفر المصدر

أو عدم وضوحه فإني أعتمد على المراجع الحديثة للشرح أو التوضيح، وأشير إلى ذلك في الحاشية بلفظ ((المرجع)).

٤- سعيت إلى تأصيل كل مسألة من مسائل البحث التأصيل الشرعي على منهج أهل السنة، وذلك قبل عرض أقوال الفلاسفة والمتكلمين، كما سعيت إلى نقد مقالات الفلاسفة والمتكلمين على ضوء منهج السلف- أيضاً-؛ حتى تزول شبهات القوم، ويتضح الحق المبنى على كتاب الله وسنة نبيهﷺ ومنهج السلف الصالح رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ.

٥- السعي لعدم التعسف في إبراز الأثر الفلسفي على المتكلمين في الإلهيات؛ لذلك فقد حرصت على نقل نصوص متعددة عن الفلاسفة تبين منهجهم في المسألة المراد بيان أثرهم فيهم، ثم نقل نصوص متعددة عن المتكلمين تبين أثر الفلاسفة على منهجهم في ذلك.

٦- إذا كان الكلام المنقول عن القائل بنصه فإني أضعه بين قوسي تنصيص، وأحيل إلى اسم الكتاب مباشرة، أما إذا كان الكلام منقولاً بالمعنى أو بالمفهوم، فإنني أحدد الإحالة بلفظ (ينظر).

٧- في حال تم ذكر الشخص المنقول عنه في المتن فإني أحيل إلى اسم الكتاب مباشرة، وإذا تم ذكر الكتاب والمؤلف في المتن فإني أحيل إلى الجزء-إن وجد، - والصفحة.

٨- كتابة الآيات القرآنية بالرسم العثماني، وعزوها بذكر اسم السورة ورقم الآية في متن البحث؛ وذلك لعدم إطالة الحواشي.

٩- عند تخريج الأحاديث فإني أكتفي بالعزو إلى الصحيحين-البخاري ومسلم- أو أحدهما، إلا إذا لم يكن فيهما فإني أعزوه إلى مصادر السنة الأخرى مع الحكم عليه ما أمكن.

١٠- الترجمة للأعلام البارزين والمؤثرين من الفلاسفة والمتكلمين وذلك عند التعريف بأبرز المدارس الفلسفية، والفرق الكلامية، وقد جعلت الترجمة لهم في متن الرسالة. أما غيرهم من الأعلام فقد ترجمت لغير المشهورين منهم في حاشية البحث علماً بأن الشهرة أمرٌ نسبي يختلف من شخص لآخر.

١١- التعريف بالفرق والطوائف والنحل غير المشهورة التي وردت في المتن.

١٢- شرح المصطلحات الغامضة الواردة في البحث.

١٣- التعريف بالبلدان والمدن الوارد ذكرها في البحث، وربطها بالتسميات الحديثة بحسب ما توفر لي من مصادر ومراجع.

سادساً: شكر وامتنان:

وبعد: فمن منطلق قول النبي ﷺ : ((من صنع إليكم معروفاً فكافئوه، فإن لم تجدوا ما تكافئونه فادعوا له حتى تروا أنكم قد كافأتموه))(١)، وقوله ﷺ : ((لا يشكر الله من لا يشكر الناس))(٢).

فإنني أتوجه بالشكر -بعد شكر الله تعالى والثناء عليه- إلى والديَّ الكريمين على ما أولياه لي من عناية واهتمام ودعاء وحث على كل ما فيه خير وصلاح لنفسي ومجتمعي وأمتي، وبخاصة فيما يتعلق بطلب العلم وتعليمه والدعوة إلى الله تعالى على بصيرة، وكذلك أتوجه بالشكر لزوجتي وأبنائي على تفانيهم في دعم مسيرتي العلمية، وصبرهم على انشغالي عنهم الأوقات الطويلة في سبيل إنجاز دراستي وبحثي.

كما أنني أشكر شكراً جزيلاً صاحب الفضيلة الدكتور سعيد بن محمد معلوي، على ما تفضل به من الإشراف على هذه الرسالة، وتشجيعه الدائم لي، وتبصيري في كل ما يتعلق بمسائل البحث، وحثي على تحري الصواب فيما أكتب، مما كان له الأثر في إخراج هذه الرسالة على النحو المطلوب والمأمول بإذن الله

---

(١) رواه الإمام أحمد، حديث رقم: (٥٣٦٥)، وأبو داود: كتاب الزكاة، باب عطية من سأل بالله، حديث رقم: (١٦٧٢)، والنسائي: كتاب الزكاة، باب من سأل بالله عز وجل، حديث رقم : (٢٥٦٧)، وأخرجه الحاكم في المستدرك ، كتاب الزكاة، حديث رقم: (١٥٠٢)، كلهم من حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وقال عنه الحاكم: ((هذا حديث صحيح على شرط الشيخين)).

(٢) رواه أبو داود: كتاب الأدب، باب في شكر المعروف، حديث رقم: (٤٨١١)، و الترمذي: كتاب البر والصلة، باب ما جاء في الشكر لمن أحسن إليك، حديث رقم: (١٩٥٤)، كلاهما من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وقال عنه الترمذي: ((حديث حسن صحيح))، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة، حديث رقم: (٤١٦).

تعالى، وقد افدت من سعة علمه، وحلمه ، وصبره، على الرغم من مهامه التدريسية وأعماله الأخرى، فأسأل الله تعالى أن يعظم مثوبته ويجزيه خير الجزاء.

كما أتوجه بالشكر إلى الصرح الشامخ، منارة العلم والعلماء، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ممثلةً في كلية أصول الدين، وعمادة الدراسات العليا على إتاحة الفرصة لي لمواصلة الدراسة. وأخص بالشكر رئيس قسم العقيدة وأعضاء هيئة التدريس على ما أتحفوني وزملائي الطلاب به من توجيهات كريمة، وما نهلنا من علمهم وخلقهم، فجزاهم الله خير الجزاء على ما قدموه ويقدمونه من علم وخلق وتوجيه كريم جعله الله في موازين أعمالهم.

كما لا يفوتني أن أتوجه بالشكر الجزيل-أيضاً- لسعادة نائب المحافظ للتدريب بالمؤسسة العامة للتدريب التقني والمهني الدكتور راشد بن محمد الزهراني على ما بذله في تيسير أمور دراستي أثناء عملي بمجلس التدريب التقني والمهني بمنطقة مكة المكرمة، وعلى ما استفدته منه من خلق كريم وحرص على الجد والاجتهاد، فله مني الشكر والتقدير، وأسأل الله أن يجزيه خير الجزاء.

والشكر موصولٌ لجامعة الباحة ممثلة في كلية العلوم والآداب ببلجرشي، وعمادة الدراسات العليا بالجامعة، على تشجيعهم لي ولزملائي أعضاء هيئة التدريس لمواصلة الدراسة ، ومنحنا التفرغ اللازم لذلك. وأخص بالشكر سعادة عميد كلية العلوم والآداب ببلجرشي الدكتور ناصر بن علي قمش على تشجيعه الدائم لي على طلب العلم وتعليمه، والجد في تحصيل المعارف، وعلى ما يغمرني به من خلق كريم، وتوجيه قويم، فجزاه الله من الخير أوفره، وبارك في جهوده، وجعل ذلك في موازين حسناته.

وختاماً: فإن الكمال عزيزٌ إلا لكتاب الله تعالى، وسنة نبيه ﷺ، وأسأل الله أن أكون قد وفقت في بيان الحق في هذا الباب العظيم وهو ما يتعلق بالله تعالى من ألوهيته وروبوبيته وأسمائه وصفاته وقضائه وقدره، وأن يكون هذا البحث نصرة لكتاب الله وسنة نبيه ﷺ كما كان عليه سلف هذه الأمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، وبيان فساد من خالفهم في ذلك متأثرين بغير القرن والسنة من أقوال الفلاسفة وغيرهم.

فما كان من صواب فمن الله تعالى الذي وفق وأعان، وما كان من خطأ فمن نفسي والشيطان، والله ورسوله منه بريئان. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه، ومن سار على نهجه واقتفى أثره إلى يوم الدين.



التمهيد

التعريف بالفلسفة وعلم الكلام

الفصل الأول

التعريف بالفلسفة، ونشأتها في العصر اليوناني، والعصر الإسلامي

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الفلسفة لغةً، واصطلاحاً.

المبحث الثاني: نشأة الفلسفة اليونانية، وأبرز مدارسها وفلاسفتها.

المبحث الثالث: عوامل انتقال الفلسفة إلى المسلمين، وأبرز الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: عوامل انتقال الفلسفة إلى المسلمين.

المطلب الثاني: أبرز الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام.

المبحث الأول

تعريف الفلسفة لغةً واصطلاحاً

تعريف الفلسفة في اللغة:

((الفلسفة)): كلمة يونانية أعجمية دخيلة على اللسان العربي، وهي تعني في الترجمة العربية: الحكمة[١]؛ وأصلها في اليونانية مركب من كلمتين هما: ((فيلا)) و((سوفيا))، وهذا اللفظ في الأصل اليوناني يدل على: ((محبة الحكمة))[٢].

عليه فإن تعريف ((الفيلسوف)) بالمعنى اللغوي هو: ((محب الحكمة)).

تعريف الفلسفة في الاصطلاح:

يمكن تعريف الفلسفة اصطلاحاً بأنها: (الاعتماد على العقل الإنساني في تفسير كل ما يتعلق بالوجود والمصير)

لذلك عرفها أرسطو بقوله: ((إنها العلم بالأسباب القصوى، أو علم الموجود بما هو موجود))[٣].

---

(١) ينظر: لسان العرب، ابن منظور، تحقيق عبد الله الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة: (٣٤٦١/٥).

(٢) ينظر: رسالة في حدود الأشياء ورسومها، الكندي، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق د. محمد أبو ريده، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثانية: (١٢١/١)، وينظر: المعجم الفلسفي، إبراهيم مدكور، مجمع اللغة العربية بمصر، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، عام ١٤٠٣هـ، ص: (١٣٨).

(٣) ينظر: المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م: (١٦٠/٢).

وقال الكندي في تعريفها: ((الفلسفة: علم الأشياء الأبدية الكلية، إنياتها، ومائيتها، وعللها، بقدر طاقة الإنسان))(١).

ومع أن ما سبق ذكره هو المعنى المشهور، والسائد لمصطلح الفلسفة عند الفلاسفة الأوائل، سواء فلاسفة اليونان أو الفلاسفة المتسبون للإسلام، إلا أن هناك من الباحثين من يرى: أنه لا يمكن أن نحدد ماهية الفلسفة عبر مفهوم واضحٍ؛ إذ أنها لا تتحدد إلا بطريقة ممارستها، وهي بخلاف العلوم الأخرى لا تحديد ثابت لمنهجها، ولا لموضوعها؛ فهي تختلف باختلاف توجهات الفلاسفة، وموضوعات الفلسفة (٢).

وقد ذكر الكندي عدداً من التعريفات الأخرى للفلسفة، حيث بين أن قدماء الفلاسفة قد حدوا الفلسفة بعدة حدود، منها ما سبق ذكره في الحد اللغوي، والاصطلاحي، ومنها أيضاً قوله: ((وحدُّوها أيضاً من جهة فعلها؛ فقالوا: إن الفلسفة هي التشبيه بأفعال الله تعالى، بقدر طاقة الإنسان-أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة-.

وحدوها أيضاً من جهة فعلها، فقالوا العناية بالموت، والموت عندهم موتان: طبيعي، وهو ترك النفس استعمال البدن، والثاني إماتة الشهوات..

وحدوها أيضاً من جهة العلة؛ فقالوا: صناعة الصناعات، وحكمة الحكم.

---

(١) الحدود والرسوم، الكندي، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، تحقيق د. عبد الأمير الأعسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩م، ص: (١٩٨).

(٢) ينظر: أطلس الفلسفة، بيتر كونزمان وآخرون ، ترجمة د. جورج كتورة ، المكتبة الشرقية، بيروت، الطبعة الثالثة٢٠١٢م، ص: (١١).

وحدوها أيضاً، فقالوا: الفلسفة معرفة الإنسان نفسه..))[١].والفلاسفة الأوائل في العصر اليوناني، والعصر الإسلامي، يقسمون الفلسفة إلى قسمين:

القسم الأول : النظري، وهو ثلاثة أقسام هي: العلم الأعلى وهو العلم الإلهي، والعلم الأوسط وهو العلم الرياضي، والعلم الأسفل وهو العلم الطبيعي.

القسم الثاني: العملي، وهو ثلاثة أقسام- أيضاً- هي: سياسة الرجل نفسه ويسمى بعلم الأخلاق، وسياسة الرجل أهل بيته ويسمى بعلم التدبير، وسياسة المدينة والأمة والملك [٢].

أما مفهوم الفلسفة في العصور الحديثة فهو أكثر خصوصية من المفهوم القديم لها؛ حيث إنه يطلق على الدراسات العقلية للمبادئ الأولى، التي تفسر المعرفة تعريفاً عقلياً. ومن معانيها الحديثة: الاستعداد الفكري الذي يجعل صاحبه قادراً على النظر إلى الأشياء نظرة متعالية.

كما أن الفلسفة قد تطلق ويراد بها مذهبا بعينه، كفلسفة ديكارت ، أو فلسفة ابن سينا، أو غيرهم. وقد تطلق على جملة المذاهب في بلد أو عصر معين، كالفلسفة الفرنسية المعاصرة، ونحوها [٣].

---

(١) الحدود والرسوم، الكندي، ص: (١٩٧).

(٢) ينظر: المعجم الفلسفي، د جميل صليبا: (٢/ ١٦٠)

(٣) ينظر: المرجع السابق: (٢/ ١٦١، ١٦٢).

وبناءً على التعريف الاصطلاحي للفلسفة؛ فإن((الفيلسوف)) اصطلاحاً هو: المشتغل بالفلسفة، وبوجه خاص من يعنى بالبحث عن علل الأشياء، وأسبابها الأولى[١].

(١) ينظر: المعجم الفلسفي، إبراهيم مدكور، ص: (١٤٣).

المبحث الثاني

نشأة الفلسفة اليونانية وأبرز مدارسها وفلاسفتها

يعتبر الفكر اليوناني هو الفكر الذي ينصرف إليه اسم الفلسفة بمعناها الدقيق، وإن كان هناك من الأمم قبل اليونان من سبقهم حكمة وفكراً وحضارة. إلا أن الفكر اليوناني هو المعني بمصطلح الفلسفة بالدرجة الأولى؛ حيث تمت صياغته في منهج موحد، نقل بعد ذلك وتأثر به كثير من الناس وبخاصة في أوروبا، وكذلك الفلاسفة المنتسبون للإسلام، وعدد من الفرق الإسلامية التي تشربت أموراً كثيرةً من الفلسفة اليونانية، كأهل الكلام الذين هم محور هذا البحث.

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن كون اليونان هم أصل الفلسفة بمعناها الدقيق: ((والمقصود: أن الفلاسفة هم حكماء اليونان. وكل أمة من أهل الكتب المنزلة وغيرهم فلهم حكماء بحسب دينهم، كما للهند المشركين حكماء، وكان للفرس حكماء.. فلما كان هذا أصل لفظ الفلسفة؛ صار هذا مطلقاً على كل من سلك سبيل أولئك اليونان، واتبعهم في حكمتهم..))[١].

وليس معنى ذلك أن الأمم الشرقية أو الغربية خلت من كل تفكير فلسفي، أو تمحيص عقلي، بل لقد كان لأهل الكتاب، والهنود، والصينيين، والمصريين – في وقت الفلسفة الإغريقية واليونانية وقبلها – حكماء ومفكرون، لكنها لم تُصَغ وتنقل بنفس مستوى البحث النظري المنظم لدى فلاسفة اليونان؛ بل ظلت مفككة، ومقطعة الأوصال؛ فضلاً عن أن الفلسفة اليونانية اعتمدت في منهجها

(١) كتاب الصفدية: (٢/٣٢٥).

على التفسير العقلي البحت في تفسير الحياة، والإنسان، والعالم، والإلهيات. فقد ذهب اليونان في تقديس العقل إلى حد تكذيب مالا يتفق معه ولو أيده الحس؛ فالمنطق أصدق من الواقع عندهم، والعقل أحق بالاتباع من الحس؛ فشاهد الحس يخطئ، وشاهد العقل معصوم عن الخطأ. وهذا ما جعل الفلسفة اليونانية تبني فكراً مستقلاً تميزت به عن غيرها.

ومما ينبغي أن يعلم: أن الإغريق أو اليونانيين لم يأتوا فجأة وهم يحملون هذا المنهج العقلي والفلسفي الذي تميزوا به عن غيرهم من حكماء الشعوب والديانات الأخرى؛ فإن المؤرخين للفلسفة اليونانية يذكرون بأن الإغريق وقعوا في غمرات الأوهام، والضلالات، والخرافات البعيدة عن المعقول؛ وذلك فيما كانوا يعتقدون في آلهتهم، وفي فهمهم للكون والوقوف على أسراره، بل إنهم كانوا أكثر من غيرهم إيغالاً في الأوهام، وأشد بعداً عن المعقول[١].

ولعل هذا التطرف في الاعتماد على الخرافات؛ هو الذي ولّد لدى الإغريق الإحساس بضرورة الاعتماد على العقل في تفسير كل الظواهر، بعيداً عن الوحي أو الحس. ولذلك فإن الفكر اليوناني –كما يقول المؤرخون له– قد تحرر من ربقة الدين، واعتبر أن العقل البشري هو الأداة الوحيدة والكافية في بحث علل العالم الطبيعي، وما وراءه من الغيبيات[٢].

---

(١) ينظر: كتاب مع الفلسفة اليونانية، د محمد عبدالرحمن مرحبا، دار منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثالثة عام ١٩٨٨م، ص: (٥٩).

(٢) ينظر: كتاب الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، د عزت قرني، جامعة الكويت، مطبعة ذات السلاسل، ١٩٩٣م، ص:(٧).

المدارس الفلسفية اليونانية:

مرت الفلسفة اليونانية في تاريخها بثلاثة أطوار، وسنفصل الحديث فيما يلي عن كل طور، مع ذكر أبرز الفلاسفة الذين كان لهم دور في تأسيس المدارس والآراء الفلسفية في كل طور منها.

الطور الأول: طور النشأة والنمو.

وفي هذا الطور نشأت الفلسفة اليونانية، ونمت، وترعرعت، وكان ذلك قبل سقراط؛ ولذلك تسمى هذه الفلسفة (فلسفة ما قبل سقراط)، ومن أبرز المدارس الفلسفية في هذا الطور ما يلي:

المدرسة الأولى : المدرسة الملطية الطبيعية :

وهي أول مدرسة فلسفية حاولت تفسير العالم تفسيراً مادياً، وعلمياً[١]، تسمى المدرسة الملطية نسبةً إلى مؤسسها طاليس الملطي نسبةً إلى مدينة ملطية[٢]، ومن أبرز فلاسفة هذه المدرسة ما يلي:

---

(١) ينظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٤م، ص: (٢٧٦).

(٢) تسمى حالياً جمهورية مالطة وهي عبارة عن جزيرة تقع في قلب البحر الأبيض المتوسط بين أوروبا وإفريقيا، وقد فتحها المسلمون، وبنى مسجدها الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، ثم أمر بإعادة بناءها أبو جعفر المنصور عام ١٤٠هـ، وينسب إليها العدد من الرواة والعلماء. (ينظر: معجم بلدان العالم، محمد عتريس، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ، ص: (٣٩٤)، وينظر: معجم البلدان، ياقوت الحموي، دار صادر، بيروت، ١٣٩٧هـ، ١٩٢/٥، ١٩٣).

١- طاليس الملطي (٦٢٤-٥٤٥ ق.م) :

عالم فلك، ورياضيّ، وفيلسوف يوناني، ويعتبر المؤسس لهذه المدرسة الفلسفية كما سبق أن ذكرنا، وقد وضع المسألة الطبيعية وضعاً نظرياً، وشق للفلسفة طريقها. يرى طاليس أن الأشياء كلها تصدر عن أصل واحد هو: ((الماء))؛ وبالتالي فهي رغم اختلافاتها الظاهرة تعتبر واحدة، والاختلاف بين الأشياء – على حد تعبيره – مرده لتعدد الحالات التي يمر بها الأصل الواحد الذي هو الماء.

كما يعتبر أن الأشياء حية لأنها متحركة؛ فالحركة- كما يقول- روح الأشياء، وهي متغلغلة في الكون بكليته[١].

وقد نقل عن طاليس أنه كان يؤمن بوجود إله، وبوجود عالم آخر فوق هذا العالم، لكنه يقول بقدم المادة التي تكون منها العالم وهي الماء فهي المبدأ الأول لما في العالم الأرضي السفلي [٢].

٢- أنكسيمندريس (٦١٠-٥٤٧ ق.م) :

ومذهبه: أن الأشياء كلها مستمدةً من عنصر أولي واحد، لكن هذا العنصر ليس هو الماء كما قال طاليس. بل هو مزيج من الأضداد كالحار والبارد ، واليابس والرطب ، ويسميه: ((أبيرون))، وهو في نظره ليس بمحدود، ولا نهائي، دائم

---

(١) ينظر: كتاب النفس، أرسطو، ترجمة د أحمد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى ١٩٤٩م، ص: (١٤)، وينظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل، ترجمة د زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠م: (٦٢/١-٦٤)، وينظر: معجم الفلاسفة، جورج الطرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة ٢٠٠٦م، ص: (٤١٤).

(٢) ينظر: الملل والنحل، الشهرستاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ(٣٧٢/٢).

أزلي، خالد لا يفنى، منه ابتدأت الأشياء وإليه تعود، دائم الحركة، وحركته هي سبب التعيين والتحديد؛ وعن طريقها تنشأ العوالم والسماوات. وبما أن هذا اللامحدود دائم وأزلي، وحركته كذلك؛ فالعوالم والسموات هي كذلك أزلية وأبدية، وهو بهذا يفسر تكوين الأشياء تفسيراً آلياً ، بتأثير الحركة دون علة فاعلة أو غائية[١].

٣- أنكسيمانس (٥٨٨-٥٢٥ ق.م):

قال بأن المادة التي تكونت منها سائر الموجودات هي: (الهواء)، ويرى أن الهواء مادة لا نهائية، معينة، ومتحركة، ومنه تكونت الأشياء بالتكاثف والتخلخل، وهو علة الحياة في العوالم، وفي جميع الأشياء المتحركة [٢].

ولعل الجامع بين أقوال فلاسفة هذه المدرسة هو قولهم: بأن المادة قديمة، وهي أساس تكوين العالم، وأن الحركة خاصية للمادة الأولى، وبحركتها تنشأ العوالم [٣].

المدرسة الثانية : المدرسة الفيثاغورية (٥٧٠-٥٠٠ ق.م):

وتسمى بهذا الاسم نسبة إلى مؤسسها ((فيثاغورس)) ،ولد في جزيرة ساموس[٤]، ثم غادرها إلى مدينة ملطية، ثم انتقل إلى مصر، حيث درس هناك

---

(١) ينظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل: (١/٦٤-٦٦)، وينظر: معجم الفلاسفة، الطرابيشي، ص: (١٠٦)، وينظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي: (١/٢٧٧).

(٢) ينظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل: (١/٦٦).

(٣) ينظر: معجم الفلاسفة، الطرابيشي، ص: (١٠٦)، وينظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي: (١/٢٧٩).

(٤) جزيرة يونانية، تقع جنوب اليونان في بحر أيجه، وهي أقرب الجزر اليونانية إلى السواحل التركية. (ينظر: موسوعة المورد: ٨/ ١٩٩).

الفلك، والهندسة وعلم اللاهوت، ثم انتقل بعدها إلى بلاد بابل، وهناك تعلم الحساب، والموسيقى، وتعرف على طقوس المجوس.

وقد تأثر بكل من المصريين والبابليين، ونقل مجمل ما تأثر به من العلوم إلى مدينة ((كروتون)) جنوب إيطاليا، حيث استقر وأسس أول مدرسة فكرية يمكن اعتبارها أول مدرسة وفق الأسس الصوفية الزهدية [١].

وتتركز نظرية المدرسة الفيثاغورية حول دلالة العدد؛ حيث شكّلوا نظرية الأعداد وألحقوها بمختلف الميادين، فهم يرون أن الأعداد هي التي تخلق النظام في العالم؛ بحيث تجعل اللامحدود محدوداً، ويفرقون بين العدد الفردي والزوجي؛ فالعدد الفردي -عندهم- محدودٌ وكامل؛ لأنه لا يمكن أن ينقسم إلى اثنين، بل يقف عند حده هو، أما العدد الزوجي فليس بمحدود وليس بكامل؛ وذلك لأنه ينقسم، ثم قالوا بأن الفردي المحدود هو الخير والواحد عنده فوق مرتبة الأعداد، وهو إله الخير، بينما الزوجي اللامحدود هو الشر [٢].

كما يقول أصحاب هذه المدرسة: بأن الأشياء ليست إلا صور الأعداد؛ فحقيقة كل شيء –عندهم- لا تخرج عن الشكل الرياضي.

وقد ربطوا بين نظريتهم في العدد وبين صورة الكون؛ فهم يرون بأن الكواكب تتحرك بشكل دائري، تبعاً لمسافات محددة، حول مركز واحد.

---

(١) ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، د. مصطفى النشار، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٩٨م: (١٤٩/١) وما بعدها، وينظر: معجم الفلاسفة، الطرابيشي، ص: (٤٨٠).

(٢) ينظر: أطلس الفلسفة، بيتر كونزمان وآخرون، ص:(٣١)، وينظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي: (٢٢٨/٢-٢٣١).

كما ربطوا نظرية الأعداد بالأخلاق؛ حيث تعتبر فكرة التناغم والانسجام فكرة حاسمةً في باب الأخلاق –عندهم–، بل اعتبروا الفضائل قابلة للتماهي مع بعض الأعداد.

وبالإضافة إلى فكرة الأعداد عند المدرسة الفيثاغورية، فقد كان لهم بعض الآراء المتأثرة بالأديان الوثنية التي تلقاها فيثاغورس، ومن ذلك قوله بتناسخ الأرواح، واعتبار النفس الإنسانية محبوسة في الجسد، وعليها التحرر من النجاسة التي تلحقها بسبب حلولها فيه، وذلك يكون بالرياضة والموسيقى –كما يقول–[١].

لذلك يمكن اعتبار فلسفة فيثاغورس ومدرسته طريقة جديدة في المعرفة والتفكير، إلى جانب كونها طريقة جديدة في الحياة والمجتمع [٢].

المدرسة الثالثة : المدرسة الإيلية :

وتنسب هذه المدرسة إلى مدينة ((إيليا))[٣]، وقد برز في هذه المدرسة عدد من الفلاسفة وسنعرض فيما يلي لأبرز فلاسفة هذه المدرسة :

١- (اكسينوفان ٥٧٠-٤٨٠ق.م):

يعتبر هو المؤسس الحقيقي للمدرسة الإيلية، وتقوم فلسفته على محاربة التصورات التي تجسم الآلهة، وتصورها عقول الناس، كما ينسب إليه القول بإله واحد، ويرفض كل التصورات التي ابتدعها الناس حوله.

---

(١) ينظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل: (١/٧٣، ٧٤)، وينظر: أطلس الفلسفة، بيتر كونزمان وآخرون، ص: (٣١).

(٢) ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، د النشار: (١/١٥٨).

(٣) هي مدينة قديمة تقع جنوب إيطاليا (ينظر: أطلس الفلسفة، بيتر كونزمان، ص: ٣٣، وينظر: موسوعة المورد: ٤/٣٨).

ومن آرائه حول الإله الواحد قوله: إنه ثابت لا يتحرك؛ لأن الحركة من علامات النقص؛ وهو الكامل، وأنه يحرك الأشياء بعقله، وهو يفكر، ويسمع، ويرى، ويحس، لكن ليس بحواس جزئية.

كما أنه يقول بوحدة الوجود، وأن الإله، والطبيعة شيء واحد؛ ولذلك يقول بقدم العالم، وأنه لم ينشأ عن شيء، لذلك فهو -عنده- خالد أبدي.

ومن أبرز أقواله -أيضاً-: إن العقل هو أساس المعرفة؛ لذا فهو يرفض الميول الصوفية التي ظهرت في عهد فيثاغورس، ويرفض فكرة تناسخ الأرواح التي جاء بها[1].

٢- بارمنيدس (٥٤٠-٤٧٠ ق.م):

ويعتبر من الفلاسفة الشعراء، وقد عبر عن فلسفته في الإله، والوجود عن طريق الشعر، ولعل من أبرز ما قرره في فلسفته: أن العقل هو مصدر المعرفة، ويقول بأن الآلهة هي التي دلته إلى ذلك[2].

كما يرى بأن الكائن الحقيقي الوحيد هو « الواحد » الذي ليس بنهائي، ولا منقسم- كقول فيثاغورس في ذلك- لكن هذا الواحد مادي عنده، فهو على شكل كروي، لكنه غير منقسم، كما أنه موجود في كل مكان، وبهذا فهو يقول بوحدة الوجود[3].

---

(١) ينظر: الفكر الاغريقي، محمد الخطيب، دار علاء الدين، دمشق، الطبعة الأولى عام ١٩٩٩م، ص: (١١٠)، وينظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل: (٨٦/١)، وينظر: أطلس الفلسفة، بيتر كونزمان، ص: (٣٣).

(٢) ينظر: فلاسفة يونانيون، د. جعفر آل ياسين، ص: (٥٩).

(٣) ينظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل: (١٠٠/١).

ومن أبرز أقوال بارمنيدس في الوجود قوله: إن الوجود ثابت، غير خاضع للحركة والتغير، وأنه غير خاضع للزمان ، ومستمر بلا نهاية، وهو بهذا يقول بقدم العالم ، وهو نتيجة لقوله بوحدة الوجود [١].

المدرسة الرابعة : الطبيعيون المتأخرون.

عاد أصحاب هذه المدرسة إلى معالجة المسألة الطبيعية، وهم يشتركون في القول بأن أصل الأشياء كثرة حقيقية، وأنه لا يوجد تحول من مادة إلى أخرى، وإنما الأشياء تأليفات مختلفة من أصول ثابتة، وإن كانوا يفترقون في تصور هذه الأصول، وطرائق انضمامها وانفصالها [٢]، ومن أبرز الفلاسفة في هذه المدرسة :

١-هرقليطس (٥٣٠-٤٧٠ ق.م):

ومذهبه : أن أصل الكون هو النار، وأنها المبدأ الأول للوجود، وهو لا يعني النار المحسوسة الحارقة، وإنما هي نار إلهية لطيفة مبدأ الموجودات هو النار، وعن هذه النار تكونت الموجودات؛ فما تكاثف منها وتحجر فهو الأرض، وما تحلل من الارض بواسطة النار صار ماء ، وما تخلخل من الماء والنار صار هواء، وما تخلخل من الهواء بحرارة النار صار ناراً؛ فالنار هي المبدأ وإليها المنتهى، ومنها التكون ، وإليها الفساد [٣].

---

(١) ينظر: المرجع السابق نفسه، وينظر: أطلس الفلسفة، بيتر كونزمان، ص: (٣٣).

(٢) ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ، ص: (٤٥، ٤٦).

(٣) ينظر: الملل والنحل، الشهرستاني: (٢/٣٩٦)، وينظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل: (١/٩٠).

ومن أبرز أقواله-أيضاً-: قوله بوحدة الوجود، وأصل هذه الوحدة هو اجتماع الأضداد، كاجتماع الخير والشر، وهذا الاجتماع-عنده- هو الذي يؤدي إلى انسجام الكون، وقد نقل عنه قوله: ((فالله نهار وليل، شتاء وصيف، حرب وسلم، وفرة وقلة، يتخذ أشكالاً مختلفة، كالنار المعطرة تسمى باسم العطر الذي يفوح منها))[١].

ومن أبرز أقواله: أن كل شيء في تغير دائم، ويرى بأن وحدة الأضداد هي التي يحدث عنها التغير المستمر في العالم، وذلك عن طريق دورات متعاقبة تسمى بالسنة الكبرى[٢].

ومن أبرز أقوال هرقليطس : القول بقدم العالم فهو يقول: ((إن هذا العالم المنظم لم يخلقه إله ولا إنسان ، ولكنه كان ولا يزال ، وسيظل إلى الأبد ناراً لا تنطفئ فيها الحياة، تشتعل بمقدار وتخبو بمقدار))[٣].

ويعتبر هرقليطس من أوائل الفلاسفة الذين غلَّبوا التفكير العقلي على الحس في الاستدلال والإدراك، فهو يعتبر أن الحكمة لا يمكن بلوغها إلا بطريق التفكير العقلي؛ الذي يسميه: ((اللوغوس))، وهو لا يجعل جميع العقول معتبرة في الإدراك والاستدلال، وإنما المعتبر في ذلك- عنده- هو: عقل الحكيم فحسب[٤].

---

(١) تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل: (٩١/١).

(٢) ينظر: المرجع السابق نفسه، وينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، النشار: (١٣٩/١).

(٣) فلاسفة يونانيون (العصر الأول)، د. جعفر آل ياسين، مطبعة الإرشاد، بغداد، الطبعة الأولى ١٩٧١م، ص:(٥٢).

(٤) ينظر: أطلس الفلسفة، بيتر كونزمان، ص: (٣٣)، وينظر: كتاب فلاسفة يونانيون، د. جعفر ال ياسين، ص: (٥٢).

كما أنه يرى أن أرقى درجات المعرفة هي الحدس أو الإلهام؛ وهو إدراك ما وراء الطبيعة [١].

٢- أنبادوقليس(٤٩٢-٤٣٢ ق.م) :

نشأ في جزيرة صقلية [٢] في أسرة من أوسع الأسر ثروة ونفوذاً ، وقد اشتهر بالفلسفة والطب والشعر والخطابة، وقد ادعى النبوة والألوهية [٣]

ومن أبرز أقواله التي اشتهرت عنه: قوله بأن أصول الأشياء أربعة هي: الماء والهواء والنار والتراب، وهو أول من اعتبر التراب مبدأ، وهو يعتبر هذه الأصول الأربعة مبادئ متساوية ليس بينها أول ولا ثان، ولا تتكون ولا تفسد فلا يخرج بعضها من بعض ولا يعود بعضها إلى بعض، ولكن الأشياء تحدث بانضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة على نحو ما يخرج المصور بمزج الألوان صوراً شبيهة بالأشياء الحقيقية.

كما يرى أن هناك قوتان كبيرتان بفعلهما تجتمع وتفترق العناصر الأصلية لحدوث الأشياء، القوة الأولى هي: ((المحبة))؛ وهي علة النظام، والخير، والجمال، أما القوة الثانية هي: ((الكراهية))؛ وهي علة الاضطراب، والشر، والقبح، والمحبة-عنده- تضم الأصول التي يتكون منها العالم، والكراهية تفصل

---

(١) ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، النشار: (١/ ١٣٢).

(٢) من جزر بحر المغرب(البحر الأبيض المتوسط)، مقابل إفريقيا، فتحت أيام المأمون سنة ٢١٢هـ، وبقيت في أيدي المسلمين مدةً، وصار أكثر أهلها مسلمون، وبنوا بها الجوامع، والمساجد، ثم ظهر عليها الكفار فملكوها، فهي اليوم في أيديهم. (ينظر: معجم البلدان، ياقوت الحموي، ٣/٤١٦، ٤١٧).

(٣) ينظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل: (١/١٠٧، ١٠٨)، وينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص: (٤٥، ٤٦).

بينها، وكل منهما يتغلب على الآخر في دورٍ واحد من أدوار العالم دون أن تستقر لأحدهما.

ومن أقواله-أيضاً-: إن الآلهة تتكون من الأصول الأربعة التي يتكون منها العالم، وأم النفوس البشرية آلهة خاطئة قد وقعت تحت سلطان الكراهة. ويعتقد بأن نجاتها تكون بالتطهير والزهد وتغليب العقل على الحس؛ لأن الحواس خداعة، أما العقل فهو وحدة ومحبة [١].

المدرسة الخامسة: المدرسة الذرية.

وهم القائلون بأن العالم مكون من أجسام صغيرةٍ غير قابلة للانقسام، ومن أبرز فلاسفة هذه المدرسة:

١- **لوقيبوس (القرن الخامس قبل الميلاد):**

وهو المؤسس للمذهب الذري، ويرى أن هذه الجسام الذرية متشابهة من حيث مادتها، لكنها تختلف فيما بينها من حيث الشكل والوضع والترتيب، وأنها تتحرك بحركة ذاتية؛ تبعاً لمبدأ الضغط والدفع، ولا شيء يفرق بينها إلا الفراغ المسمى ((الخلاء)) [٢].

٢-إنكساجوراس(٥٠٠- ٤٢٥ ق.م) :

وقد اعتقد بوجود جزئيات أصلية ليست متناهية عدداً، وصفات، وكل جسم يتكون من خليط تختلف مقاديره من هذه الذرات والجزئيات الأصلية [٣].

---

(١) ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص: (٥٠-٥٢)

(٢) ينظر: أطلس الفلسفة، بيتر كونزمان، ص: (٣١).

(٣) ينظر: المرجع السابق نفسه

وقد ذهب هذا الفيلسوف إلى القول بوحدة الوجود؛ فهو يقول : بأن كل الأشياء موجود بعضها في بعض، وأن الكل يتولد من الكل.

كما أنه يقول :بأن كل شيء قابل للانقسام إلى ما لا نهاية، ومن رأيه : أن العقل هو سبب الحركة كلها، ويرى بأن العقل لا يختلف عند الإنسان والحيوان، وإنما الاختلاف في الأجسام فقط؛ وذلك لاعتباره أن العقل عنصرٌ أساسي في تركيب الكائنات الحية جميعاً[(١)].

أما في مجال المعرفة فإن إنكساجوراس ينكر المعرفة الحسية للأشياء؛ حيث أنها أدق من أن ينالها الحس [(٢)].

٣- ديموقريطس (٤٦٠-٣٧٠ ق.م):

وهو تلميذ لوقيبوس، وقد أطلق على الوحدة الواحدة من هذه الوحدات المتجانسة اسم: ((الجوهر الفرد))، واعتبر أن هذه الجواهر الفردة قديمة، ودائمة، وهي متحركة بذاتها، كما أنها متشابهة، وليس لها أي كيفية، ويذهب إلى أن الحركة تعصف بالجواهر الفردة منذ القدم، وتوجهها إلى كل صوب في الخلاء الواسع فتتقابل على أنحاء لا تحصى، وتتشابك، وتتآلف في مجاميع هي الموجودات، وإنما تختلف الموجودات باختلاف الجواهر المؤلفة لها شكلاً ومقداراً، ثم باختلاف الجواهر المتشابهة الشكل ترتيباً ووضعاً بعضها من بعض[(٣)].

---

(١) ينظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل: (١/١٢٢).

(٢) ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص: (٥٩، ٦٠).

(٣) ينظر: كتاب الكون والفساد، أرسطو، ترجمة أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، ص : (٩١-٩٣).

ومن أقواله المنقولة عنه: إن النفس الإنسانية مؤلفة من أدق الجواهر وألطفها، وهي تتجدد مع حركة الهواء الداخلة في جسم الإنسان. كما قال بأن الآلهة أيضاً مركبون من جواهر كالبشر إلا أن تركيبهم أدق؛ فهم لذلك أحكم وأقدر وأطول عمراً لا يخلدون[١].

ويعتبر ديمقريطس أن السعادة الحقيقية تكون بالمعرفة العقلية، أما المعرفة الحسية فهي لذة نسبية [٢].

المدرسة الخامسة / مدرسة السوفسطائيين (من ٤٨٠ - ٢٩٩ ق.م).

مفهوم السفسطة لغةً واصطلاحاً:

السفسطة في اللغة: لفظ يوناني معرب، وأصله في اليونانية: ((سوفيسما))، وهو مشتق من لفظ: ((سوفوس))، ومعناه: الحكيم.

والسفسطة في اصطلاح الفلاسفة: هي الحكمة المموهة.

والسوفسطائي في الاصطلاح: اسم أطلق على الإنسان الحاذق في إحدى الصناعات الميكانيكية، ثم أطلق على الحاذق في الخطابة أو الفلسفة، ثم أطلق بعد ذلك على كل دجال مخادع، وقد كانوا يعلمون الناس أساليب المغالطة والتمويه، وكانوا يفخرون بقدرتهم على أن يتحدثوا في جميع المواضيع، حتى المواضيع التي يجهلونها[٣].

---

(١) ينظر: أطلس الفلسفة، بيتر كونزمان، ص: (٣٣)، وينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص: (٥٦-٥٧).

(٢) ينظر: المراجع السابقة نفسها.

(٣) ينظر معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس ٢٠٠٤م، ص: (٢٤٤-٢٤٦).

نشأة الفلسفة السوفسطائية:

ظهرت هذه المدرسة في مدينة أثينا عاصمة اليونان، عقب الفلاسفة الطبيعيين السابقين؛ نتيجة اختلاف الفلاسفة في بيان أصل العالم، وتناقض أقوالهم في ذلك؛ حيث ظهر جماعة من الفلاسفة يوجهون النقد والتشكيك لآراء الفلاسفة السابقين، ثم اتسعت دائرة النقد والتشكيك لتشمل بجانب النظريات الفلسفية :العقائد الدينية، وسلوك الإنسان في حياته، وحقائق الأشياء. وقد أسس هؤلاء ما يسمى : السوفسطائية اللاأدرية: وهم الذين قالوا: نحن شاكون وشاكون في أنا شاكون، وهؤلاء هم الشكاك في الحق [١].

كما تغير موضوع الفلسفة في هذه المرحلة؛ فأصبح موضوعها: ((الإنسان)) بدلاً من الكون الطبيعي المحسوس؛ وذلك لعدم جدوى البحث في العالم الطبيعي في نظرهم[٢].

وقد كان لهذه المرحلة من الفلسفة اليونانية فلاسفة اشتهروا بالشك والسفسطة، حيث أسسوا لهم طرقاً ومدارس خاصة بهم ومن أشهرهم من يلي:

أشهر الفلاسفة السوفسطائيين:

١- بروتاجوراس (٤٨٠-٤١١ ق.م)

يعد بروتاجوراس من أشهر الفلاسفة السوفسطائيين، وتعد آراؤه مصدراً لمذهب هؤلاء الفلاسفة، ومن أبرز آرائه الفلسفية قوله: إنّ الحقيقة المطلقة غير

---

(١) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الظاهري، تحقيق د. إبراهيم نصر وآخرون، دار الجيل، بيروت: (١/٤٣).

(٢) ينظر: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، د. عزت قرني، جامعة الكويت ١٩٩٣م، ص:(٨٤)، وينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص: (٦١).

موجودة؛ لأن الحقائق تتعدد بتعدد الأشخاص، وفي ذلك يقول: «كما تظهر لي الأشياء تكون بالنسبة لي، وكما تظهر لك تكون بالنسبة لك؛ لأني وإياك بشر»[١].

ومن آرائه-أيضاً- قوله: إنه يمتنع وقوع الخطأ من أحد أبداً؛ وذلك لأن تصور الأشياء يختلف من وقت لآخر، ويعتبر أن الفرد الواحد من الناس مقياس كل شيء[٢].

ويعتبر بروتاجوراس المؤسس الأول لمنهج الشك، وتسمى هذه الطريقة السوفسطائية التي ذهب إليها: الطريقة «العندية» أي: أن الحقائق حق عند من يعتبرها عنده حق، وهي باطل عند من يعتبرها عنده باطل، وأن مذهب كل قوم حق بالقياس إليهم، وباطل بالقياس إلى خصومهم[٣].

وهو يزعم أنه بهذا المنهج يؤسس لمبدأ التسامح في تلقي معتقدات الناس بعضهم البعض[٤]، وقد اتهم بروتاجوراس بالإلحاد بناءً على آرائه هذه، وحكم عليه بالإعدام، وأحرقت كتبه علناً، ففر هارباً، ومات غرقاً أثناء فراره سنة: (٤١١ ق.م)[٥].

٢-جورجياس (٤٨٥ق.م)

يعتبر جورجياس من ألمع معلمي السفسطة القديمة، وقد برز في الخطابة والجدل، وقد كان له آراء فلسفية يتضح من خلالها عمق ما وصل إليه الفلاسفة

---

(١) محاورة ثياتيتوس، أفلاطون، ترجمة د أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ص: (٣٩).

(٢) ينظر: نفس المرجع السابق.

(٣) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الظاهري: (١/٤٣).

(٤) ينظر: الفكر الاغريقي، محمد الخطيب، ص:(١٢٨).

(٥) ينظر: معجم الفلاسفة، الطرابيشي، ص: (١٧٠).

في هذه المرحلة من شك، وتمويه للحقيقة. ويمكن بلورة آرائه الفلسفية في ثلاث قضايا هي[1]:

القضية الأولى: قوله: إنه لا يوجد شيء. حتى الموجود ليس بموجود في الحقيقة-كما يقول- ويفسر قوله هذ ا بشيء من السفسطة-أيضاً- فيقول: إن هذا الوجود إما أن يكون قديماً أو حادثاً؛ فإن كان قديماً؛ فهذا يعني أنه ليس له مبدأ، وأنه غير متناهٍ، ولكنه محوي بالضرورة في مكان، فيلزم من ذلك أن يكون مكانه الذي يحويه مغاير له، وأعظم منه، وهذا يناقض كونه غير متناهٍ؛ وعليه فليس الوجود قديماً بهذا الاعتبار.

أما إن كان حادثاً؛ فإما أن يكون قد حدث بفعل شيء موجود، أو بفعل شيء غير موجود، وعلى الافتراض الأول لا يصح أن يقال إنه حدث؛ لأنه كان موجوداً في الشي الذي أحدثه، فهو إذن قديم.

وعلى الافتراض الثاني-وهو أن يكون حدث بفعل شيء غير موجود- فيمتنع أن يوجد الشي بفعل شيء غير موجود؛ وبذلك يقول: إنه لا يوجد شيء حتى الموجود.

القضية الثانية: قوله: إن كان هناك شيء موجود فإن الإنسان قاصرٌ عن إدراكه؛ لأن حواس الإنسان خداعة-في نظره- وكثيراً ما يتركب في المخيلة صورٌ لا حقيقة لها في الواقع.

---

(١)ينظر: معجم الفلاسفة ، الطرابيشي، ص:(٤٣٨)، وينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم: ص(٦٦).

القضية الثالثة: قوله: إذا فرضنا أن إنساناً أدرك شيئاً، فإنه لن يستطيع أن يبلغه لغيره من الناس؛ حيث إن الانسان ينقل للناس الألفاظ ولا ينقل إليهم الأشياء؛ والألفاظ إشارات وضعية ورموز، وليست مماثلة للأشياء.

وتسمى هذه الطريقة السوفسطائية لدى جورجياس: ((العنادية)) أي: إنه ما من قضية -بديهية أو نظرية- إلا ولها معارضة أو مقاومة لمثلها في القوة والقبول في الأذهان(١).

الطور الثاني من أطوار الفلسفة اليونانية: طور ذروة الفلسفة:

وفيه بلغت الفلسفة غاية مداها. ويمتد هذا الطور من سقراط حتى أرسطو. وقد اتضح لنا من خلال عرض منهج المدرسة السوفسطائية السابقة مدى الانحطاط الفكري والأخلاقي للفلسفة اليونانية؛ وذلك جراء منهج الشك الذي أصّله السوفسطائيون، وهدموا به الحقائق، والفضائل، وجعلوها عند كل من ادعاها وإن كان مبطلاً.

وقد ظهر في خضم مرحلة الفلسفة السوفسطائية فلاسفة نصبوا أنفسهم لمعارضتها، وبيان ضلال أصحابها، ومحاولة إصلاح ما أفسدوه، وفي عهدهم بلغت الفلسفة اليونانية ذروتها. وقد كان أبرز هؤلاء الفلاسفة كلاً من سقراط، وأفلاطون، وأرسطو. وفيما يلي عرضٌ لأبرز ما رآه كل منهم في فلسفته، وبخاصة فيما يتعلق بالجانب الإلهي.

---

(١) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الظاهري: (١/٤٣).

١-سقراط: (٤٧٠-٣٩٩ ق.م)

ولد سقراط في أثينا، وعمل في أول حياته نحاتاً يصنع التماثيل حيث كان والده كذلك. ثم توجه بعد ذلك إلى الاهتمام بالفكر، والاشتغال بالجـــــدل و الحوار، وإثارة الشكوك في نفوس الناس حول القضايا التي أثارها السفسطائيون، وكان حكيما فاضلاً، وزاهداً، امتاز بسرعة الفهم، وحدة الذهن، وحضور البديهة، وبراعته في المناقشات، والدقة في كشف خداع الناس له. وقد ذاع صيت سقراط واشتهر أمره في زمانه، ورغم ذلك فقد تألب الناس عليه؛ لأنّه نهى الرؤساء في زمانه عن الشرك وعبادة الأوثان، فاتهموه بالإلحاد وإنكار آلهة اليونان، والدعوة إلى آلهة جدد، وإفساد عقول الشباب؛ نتيجة ذلك قُدِم للمحاكمة فحكم عليه بالإعدام، ويقال إنّ إعدامه تم بسقايته السم[١].

ومن أبرز ما جاء به سقراط في فلسفته ما يلي:

أولاً: نقده للفلسفة الطبيعية القديمة:

فقد وجه سقراط نقده إلى مدارس الفلسفة الطبيعية؛ وذلك لتناقضها في ذكر أصل نشأة الكون، حين يقول بعضها: إن الأشياء واحدة، والبعض الآخر يقول: إنها متعددة، وبعضهم يقول: إنها مخلوقة، والبعض الآخر يقول: إنها قديمة.

وقد كان يرى بأن الاشتغال بمثل هذه المشكلات التي خاضها الفلاسفة الطبيعيون من قبل ضربٌ من الجنون؛ لأنه يجب الاهتمام بالأمور الإنسانية أولاً

---

(١) ينظر: الملل والنحل، الشهرستاني، ص: (٢/ ٣٩٩)، وينظر: معجم الفلاسفة، الطرابيشي، ص: (٣٦٥).

حيث إنها الأولى؛ هذا إلى جانب أن معرفة أصل نشوء العالم ومادته ليس لها أي فوائد عملية لتحسين حياة الإنسان [١].

ثانياً: نقده للتقاليد الدينية، والأخلاقية في زمنه:

نقل عن سقراط أنه كان ينتقد ما كان يوجد في عصره من تقاليد دينية تتمثل في عبادة الأصنام، واتخاذهم آلهة متعددة، كما أنه كان يحارب ما ذهب إليه السوفسطائيون من شك في وجود الإله.

أما من الناحية الأخلاقية، فقد كان سقراط يدعو إلى الفضيلة، ويعتبرها هي المعرفة الحقيقية، ويعتقد بأن الحقيقة ثابتة وموجودة، وينبغي السعي لتحصيلها، بخلاف ما كان يقول به السوفسطائيون، الذين قالوا بتعدد الحقيقة؛ مما كان له أثره السلبي على الأخلاق والدين؛ لذا فقد جاء سقراط بما يشبه الثورة على مجمل الفكر اليوناني القديم [٢].

ثالثاً: منهجه في المعرفة[٣]:

المعرفة عند سقراط حقائق كلية يستخلصها العقل من الأمور الجزئية، فالعقل عنده هو مصدر المعرفة، كما يرى بأن العقل أمرٌ مشترك بين الناس؛ لذلك

---

(١) ينظر: كتاب الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، د عزت قرني، جامعة الكويت ١٩٩٣م، ص: (١٢٣).

(٢) ينظر: المرجع السابق نفسه، وينظر: الفكر الإغريقي، الخطيب، ص: (١٣٠).

(٣) ينظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل: (١/١٦٥، ١٦٦)، وينظر: أطلس الفلسفة، بيتر كونزمان، ص: (٣٧)، وينظر: معجم الفلاسفة، الطرابيشي، ص: (٣٦٦)، وينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص: (٧١، ٧٢)، وينظر: الفكر الإغريقي، الخطيب، ص: (١٣٤).

فإن الحقيقة لابد أن تكون واحدة عند كل الناس، بخلاف ما كان يقول به السوفسطائيون.

كما كان يرى بأن الناس أسرى للمعرفة الحسية الظاهرة التي لا يمكن أن تثبت إذا ما تعرضت للتجربة الجادة في حوار يقوده العقل؛ لذا فقد اتبع في حواره مع المخالفين له أسلوباً حوارياً عقلياً؛ ليزعزع به مفاهيمهم الباطلة، ويوصلهم إلى المعرفة الحقيقية. وهو ما يطلق عليه: « الشك المنهجي في المعرفة »، ويقوم هذا الأسلوب على أمرين:

الأمر الأول: «التهكم»، ويقصد به: تصنع الجهل، والتظاهر بقبول وجهة نظر من يحاوره، ثم الانتقال إلى إثارة الشكوك حول فكرة خصمه، وإيصاله عن طريق ذلك إلى نتائج لا يقبلها العقل.

الأمر الثاني: «التوليد»، وهو: تولد المعرفة في نفس المحاور له، وذلك من خلال استنباطها عن طريق الأسئلة التي كان يوجهها إلى من يحاوره.

وقد ذهب سقراط إلى الربط بين الفضيلة والمعرفة؛ فالإنسان الذي يرغب أن يكون فاضلاً لا بد أن يكون عارفاً بالخير والشر؛ حيث إن معرفته بالخير ستدفعه إلى فعله، كما أن معرفته للشر ستدفعه إلى تركه.

منهجه في الإله :

يعتبر سقراط من العُبَّاد، والمتألهين القليلين في الفلاسفة، وقد أقام الأدلة على وجود الله، وهو في نظره إله خير، لا يدركه العقل، ولا يحيط به الوصف ،ولا يصدر عنه إلا كل صلاح، ولا يشبهه أحد في قول أو فعل، وأنه واحد لا يتغير ولا يتبدل، والواجب على الإنسان أن يطيع أوامره مهما كلفه من مشقة وتعب.

وقد كان يدعو قومه إلى عبادة الله وحده، و ينهى عن الشرك وعبادة الأصنام، وكان يؤمن بالقدر؛ فقد كان يعتقد أنه مسير بوحي يمليه عليه الإله، ويرسم له طريق المسير، ويطلعه على نتائج الإهمال قبل حدوثها؛ وهذا ما جعل مشركي زمانه يثورون عليه حتى قتله الملك، فسقاه السم خوفاً من شرهم [(١)].

٢-أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق .م)

هو أفلاطون بن أرسطن. ولد في أثينا، وهومن أسرة عريقة، غنية، ذات شأن في السياسية، والملك، والحكمة. تثقف ثقافة واسعة حيث تعلم الرياضة، والشعر، واطلع على المذاهب الفلسفية، ولما بلغ سنّ العشرين تعرف على سقراط فلازمه وتتلمذ عليه مدة ثمانية أعوام تأثر خلالها بالكثير من أفكاره وتعاليمه، والتي تركت بدورها أثراً كبيرا في حياة أفلاطون، وفي تفكيره الفلسفي[(٢)].

وقد تنقل أفلاطون بين العديد من البلدان، كإيطاليا، ومصر، وغيرها من البلدان، وتأثر خلالها بالثقافات السائدة بها آنذاك، وهو ما أسهم أيضاً في تكوين فلسفته؛ حيث جاءت متعددة الجوانب الفكرية والموضوعية، فقد تناولت فلسفته الجانب الطبيعي، والجانب الإلهي، وكذلك الإنسان، والقيم، والمثل، والسياسة، والمدنية، وغير ذلك.

---

(١) ينظر: الملل والنحل، الشهرستاني، ص: (٢/ ٤٠٤)، وينظر: إغاثة اللهفان، ابن القيم، تحقيق محمد كيلاني، مطبعة مصفى البابي، مصر ، الطبعة الأخيرة ١٣٨١هـ : (٢/٢٦٠)، وينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص: (٧٢).

(٢) ينظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل: (١/١٨٣)، وينظر: معجم الفلاسفة، الطرابيشي، ص: (٧١).

وقد أنشأ مدرسة خاصةً به في مدينة أثينا، وتسمى هذه المدرسة: ((الأكاديمية))، وفيها تم تدريس كل العلوم الفلسفية التي قال بها.

وتعتبر فلسفة أفلاطون -إضافةً إلى أرسطو ومن بعدهما أفلوطين- من أبرز الفلسفات المؤثرة على من جاء بعدهما من الفلاسفة في العصر القديم والوسيط والحديث، وهو ما سيتبين من خلال هذا البحث من خلال أثر فلسفتهم على الفلاسفة المنتسبين للإسلام، وعلى المتكلمين أيضاً، ومن أبرز مؤلفات أفلاطون: ((المحاورات))، وتم ترجمتها وتعريبها، وستأتي الإشارة إلى العديد منها خلال هذا البحث[1].

أهم نظريات أفلاطون الفلسفية:

لقد كان لأفلاطون العديد من النظريات الفلسفية التي تميز بها عن غيره، وهذه النظريات مبثوثة في محاوراته التي أشرت إليها آنفاً، ومن أبرز هذه النظريات ما يلي:

أولاً: نظرية المُثُل:

وهي نظريةٌ تقوم على التمييز بين الحقيقة والظاهر؛ حيث يرى أفلاطون أن الوجود نوعان:

أحدهما: عالم أزلي، غير مادي، وغير متحرك، ولا يخضع للتغير، ويسميه: ((عالم المُثُل))، وهذه المثل –عند أفلاطون– هي العالم الحقيقي، وهي نماذج للواقع؛ وتبعاً لها تتشكل الأشياء في العالم المرئي.

---

(١) يمكن الرجوع في محاورات أفلاطون إلى كتاب: أفلاطون المحاورات الكاملة، ترجمة شوقي تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤م، وهي في ستة أجزاء.

الثاني: هو عالم الموجودات الحسية، الجسمانية، المتغيرة، وهو -في نظره- عالم غير حقيقي، يقع تحت عالم المثل، ولا وجود له إلا بالمشاركة أو المحاكاة مع عالم المثل.

ولكي تتضح نظرية المثل عند أفلاطون، نضرب مثالاً لذلك بالحيوانات؛ فالحيوانات الموجودة، والمتعددة، كالفراشة، والسمكة، والحصان، وغيرها، إنما هي- عند أفلاطون- صور محسوسة وملموسة غير حقيقية لصورة أصيلة تسمى: ((الحيوان))، وهذه الصورة غير متحركة، ولا متغيرة، وهي مشتركة بين جميع الحيوانات، وهي التي تحدد أشكال ومادة جميع الحيوانات، وهي التي يطلق عليها أفلاطون: ((عالم المثل)).

كما أن عالم المثل عند أفلاطون لا يمكن إدراكه إلا بالعقل المحض، ويتذكره الشخص بعقله؛ لأنه كان موجودا في عالم المثل ثم نسي بدخوله الجسد.

ويعتبر الخير -عند أفلاطون- هو أساس جميع المثل، وعلى ضوئها أوجد الصانع هذا العالم، الذي وضعه بتقدير من العقل؛ إذ قام بتشكيله بحسب نماذج المثل[1].

وقد اعتبر ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ قول أفلاطون في المثل إقراراً منه بعلم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وأنه لا يكون شيء في الكون إلا وصورته في علم الله تعالى قبل أن

---

(١) ينظر: محاورة ((الجمهورية))، أفلاطون، ضمن المحاورات الكاملة: (١/٢٧٤-٣٥٩)، وينظر: أطلس الفلسفة، بيتر كونزمان، ص: (٣٩)، وينظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل: (١/٢٠٥)

يخلقه، يقول ابن القيم: ((قال – أي أفلاطون-: وليس في الوجود رسم ولا طلل إلا ومثاله عند الباري تعالى، يشير إلى وجود صور المعلومات في علمه))[(١)].

ثانياً: نظرية المعرفة:

يعتبر أفلاطون أن المعرفة الحقيقية هي المعرفة العقلية، إذ أنه يجعل عالم المثل عقلي محض لا يدرك إلا بالتعقل والتذكر- كما ذكرت في نظرية المثل- أما المعرفة الحسية فليست حقيقية بل ظنية؛ لأنها تتعلق بالعالم الحسي وهو غير حقيقي- عنده-[(٢)].

ثالثاً: الجانب الإلهي في فلسفة أفلاطون:

اتبع أفلاطون منهج أستاذه سقراط في اعتقاد وجود الله تعالى، وهو يعتبر أن الله تعالى هو مثال الخير الأول؛ لذا فهو عنده ثابت، وحقيقي، وغير متحرك، ولا متغير، ويستدل على وجود الله تعالى بدليل حركة الكون والمخلوقات، وأن حركتها دليل وجود محرك لها، وكما يستدل على وجود الله بدليل النظام الظاهر في كل أجزاء الكون[(٣)].

ومما يقر به أفلاطون-أيضاً-: أن الله هو صانع العالم على ضوء عالم المثل ، ولكنه يعتقد أن الله لم يصنع إلا الخير؛ فهو الأصل لكل وجود[(٤)]، ويُذكر عنه أنه

---

(١) إغاثة اللهفان: (٢/٢٦٢).

(٢) ينظر: محاورة ((فيدون))، أفلاطون، ترجمة د. عزت قرني، دار قباء للطباعة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثالثة ٢٠٠١م، ص: (٢٨)، وينظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل: (١/٢١٢).

(٣) ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص: (١٠٤).

(٤) ينظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل: (١/٢١٩).

كان ينكر عبادة الأصنام ويدعوا إلى التوحيد، لكنه لم يواجه قومه كما فعل سقراط[١].

٣- أرسطو طاليس (٣٨٤-٣٢٤ ق.م)

ولد أرسطو في مدينة استاجيرا وهي مدينة يونانية قديمة على ساحل بحر إيجة، وقد اشتهرت أسرة أرسطو بالطب، التحق أرسطو وهو في سن الثامنة عشرة بأكاديمية أفلاطون بأثينا، واستمر بها ما يقرب من عشرين عاماً، ثم بعد موت أستاذه أفلاطون أسس لنفسه مدرسةً مستقلةً، يطلق عليها ((المدرسة المشائية))؛ وذلك لما اعتاد عليه أرسطو من إلقاء دروسه على تلاميذه وهو ماشياً على الأقدام، لذلك يسمى أتباع فلسفته بالمشائين. وقد طورد أرسطو بسبب إلحاده، مما اضطره للهرب من أثينا حتى مات [٢]. وله العديد من المؤلفات التي تمت ترجمتها إلى العربية، ومن أبرزها: كتاب ((الطبيعة))، وكتاب ((ما وراء الطبيعة))، وكتاب((الكون والفساد))، وكتاب ((النفس))، وغيرها.

أبرز الآراء الفلسفية في فلسفة أرسطو:

أولاً: فلسفته في الطبيعة:

وغرضه من هذا القسم في فلسفته هو: الفحص عن الموجودات الطبيعية الحسية، وعن المبادئ والعلل التي تنجم عنها هذه الموجودات.

ويقول بأن سبب وجود الموجودات إما طبيعي أو صناعي؛ والمقصود بالوجود الطبيعي -عنده- أي: الذي يكون فيه مبدأ الحركة والسكون، ومن أمثلة

---

(١) ينظر: إغاثة اللهفان، ابن القيم: (٢/٢٦٢).

(٢) ينظر: أطلس الفلسفة، بيتر كونزمان، ص: (٤٧)، وينظر: تاريخ الفلسفة الغربي، برتراند راسل: (١/٢٦١)

الموجودات الطبيعية: الإنسان، والحيوان والنبات، وأجزاء الأجسام البسيطة مثل الماء، والنار، وغيرها، ويرى أرسطو أن الخاصية التي تشترك فيها الموجودات الطبيعية جميعاً هي : أن لها مبدأ حركة وسكون من داخلها، من حيث أشكال التغير أو الحركة المختلفة، المكانية، والكمية، والكيفية.

والمقصود بوجود الشيء الصناعي هو: ما يكون من فعل الإنسان، وليس فيه مبدأٌ غريزيٌّ للحركة أو التغير، مثل السرير، والثوب، ونحو ذلك [١]، والحركة عند أرسطو لها أربعة أنواع وهي:

الأول: حركة الكون والفساد، وهو الحدوث المطلق.

الثاني: حركة التغير أو التحول من حال إلى حال.

الثالث: حركة الكم، وهي التزايد أو التناقص.

الرابع: حركة الانتقال من مكان إلى مكان [٢].

وقد جعل لهذه الحركة في الموجودات الطبيعية عللاً أربع هي السبب في حركتها–عنده– وهذه العلل الأربع هي:

الأولى: العلة المادية، وهي التي تتكون منها الأشياء الموجودة.

الثانية: العلة الفاعلة، وهي ما يؤثر في إيجاد الشيء.

الثالثة: العلة الصورية، وهي حقيقة الشي وصفاته.

---

(١) ينظر: كتاب الطبيعة، أرسطو، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٤٠٤هـ: (١/٧٨، ٧٩).

(٢) ينظر: المرجع السابق: (١/١٦٨-١٧١).

الرابعة: العلة الغائية، وهي السبب الرئيس للحركة، وتنتهي إلى المحرك الذي لا يتحرك، وهو الله -في نظره- كما سيأتي الكلام عن هذا في فلسفته الإلهية(١).

وهناك أمران لازمان لحركة الأجسام الطبيعية عند أرسطو وهما:

الأمر الأول: المكان :فإن حركة الموجودات -عنده- أن تكون في مكان تتحرك فيه، ويفرق أرسطو بين نوعين من المكان وهما: المكان الخاص أو المحل الخاص: وهو الشيء الحاوي لغيره ويلزم منه وجود شيء يحويه، كالإنسان الذي تحويه الغرفة، فإنه يلزم أن يكون هناك ما يحوي الغرفة وهو البيت.

أما المكان العام أو المشترك فهو: المكان الذي لا يلزم من وجود الحاوي فيه ضرورة وجود شيء يحوي هذا الحاوي، كالسماء التي تحوي كل شيء ولا يحويها شيء. وهو بهذا يجعل السماء هي نهاية المكان الذي يحوي الأشياء وفيه تتحرك الأشياء وهي المحرك الأول الذي يتحرك ثم يأتي بعدها الله تعالى الذي يسميه المحرك الذي لا يتحرك؛ ولنفيه الحركة عن الله تعالى فإنه يجعله في غير مكان (٢).

الأمر الثاني: الزمان: فكما تستلزم الحركة المادة والمكان فكذلك تستلزم الزمان الذي يعتبره أرسطو مقدار الحركة.

ويتخذ أرسطو من ارتباط الزمان بالحركة دليلاً على أزليتها؛ حيث أن لكل زمان قبل أو بعد، وبذلك ينفي فكرة حدوث الزمان والحركة ، ويقول بقدمهما وأبديتهما ، وبالتالي يقول بقدم العالم وأبديته (٣).

---

(١) ينظر: المرجع السابق: (١/١٣٦).

(٢) ينظر: المرجع السابق: (١/٢٨٤).

(٣) ينظر: المرجع السابق: (٢/٦١٧-٦٣٥).

ثانياً: نظرية المعرفة عند أرسطو:

ذهب أرسطو إلى أن طريق المعرفة يجب أن يبدأ مما تعطيه لنا الحواس من خبرة، وهو يقسم الحس إلى قسمين هما:

الأول: الحس الظاهر، وهو ما يكون عن طريق الحواس الخمس المعروفة.

الثاني: الحس الباطن، ويسميه الحس المشترك، وهو الحس الذي تجتمع عنده جميع الإحساسات الآتية من الحواس الظاهرة، وهو بمثابة المركز لهذه الحواس، وفيه يحدث الإحساس في الحقيقة –كما يقول– (١).

وأرسطو وإن كان يجعل الإحساس هو الخطوة الأولى للمعرفة إلا أن الإحساس في نظره مجرد درجة لها حد تتوقف عنده أهمتها، فإذا أراد الإنسان أن يرتفع إلى مرتبة أعلى يتحقق له بها العلم والمعرفة الحقيقية فإنما يكون ذلك عن طريق المعرفة العقلية البرهانية؛ فإن هناك من الموضوعات ما لا تستطيع الحواس معرفتها، بالإضافة إلى أن الإحساس قد يخطئ أحياناً ويصيب أحياناً؛ فلابد من تدخل العقل لتنظيم هذه المعلومات وربط بعضها ببعض، واستخلاص ما يمكن استخلاصه منها، باتباع قواعد معينة لا بد من معرفتها وهو ما سماه: ((علم المنطق)) الذي يقدم– في نظره – الآلة التي تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ، وترشده إلى الصواب (٢).

---

(١) ينظر: كتاب النفس، أرسطو، ترجمة د. أحمد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى ١٩٤٩م، ص: (٦٣، ٦٤، ٩٣، ٩٤)، وينظر: نظرية المعرفة عند أرسطو، د. مصطفى النجار، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٩٥م، ص: (٦٥-٦٧).

(٢) ينظر: كتاب البرهان، أرسطو، ترجمة متى بن يونس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ضمن كتابه منطق أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى ١٩٨٠م: (٢/٣٨٥)، وينظر: مع الفلسفة اليونانية، د محمد مرحبا، ص: (١٦١-١٦٣).

ثالثاً: الفلسفة الإلهية عند أرسطو:

يعتبر أرسطو من الفلاسفة المقرين بوجود إله أزلي لا يتحرك -يعني به الله تعالى-، وهو يستدل على وجوده بدليل حركة الموجودات الطبيعية المادية؛ فحركتها دليل على أنها أجسام، وهي تتحرك في مكان يحويها، كما أنها مرتبطة بالزمان -كما سبق أن بينا في فلسفته الطبيعية-.

وقد اعتمد أرسطو على الاستدلال بظاهرتي الزمان والحركة في إثبات وجود الإله -الله تعالى- فقال: إنّ كل متحرك لابد له من محرك، وهذا المحرك لا يمكن أن يحتاج إلى محرك آخر يستمد حركته من غيره، وإلا لتسلسل الأمر إلى غير نهاية، فلابد من أن ينتهي الأمر إلى محرك أولي أزلي يُحرِّك ولا يتحرك؛ وكونه لا يتحرك لأن الحركة -عند أرسطو- تغير بنوع ما؛ ولو اتصف بها الله لما كان أولاً -كما يزعم-.

وأما تحريك الله للعالم والموجودات فهو -عند أرسطو- بالقوة ليس بالفعل، وهو يقول بأن قوة تعقل الله لذاته تجعل العالم يتحرك شوقاً إليه، وهذا الشوق هو السبب المباشر في دوران الكون كله حول محوره دوراناً مستمرا متسقاً[(١)].

كما أن أرسطو ينفي عن الله صفاته؛ لأنه- عنده- ليس بجسم، وليس له صورة أو مادة؛ فهو واحدٌ بسيط من كل وجه لا ينقسم ولا يتركب، كما يصفه بأنه جوهر، وأنه عقل وعاقل ومعقول، ، كما أنه ينفي عن الله خلق العالم، فالعالم قديم

---

(١) ينظر: كتاب أرسطو، ألفرد إدوارد تايلور، ترجمة د عزت قرني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٢م، ص، (٧٤).

عنده، كما أنه ينفي عن الله العلم والعناية بالعالم؛ فهو-بزعمه- لا يعقل ولا يعلم إلا ذاته، وسيأتي بيان منهجه في هذا كله خلال أبواب البحث بإذن الله تعالى [١].

الطور الثالث من أطوار الفلسفة اليونانية: طور الجمود والانحطاط:

وفيه أخذت الفلسفة اليونانية في التدهور، والذبول، ومن أبرز المدارس الفلسفية في هذا العصر ما يلي:

المدرسة الأولى: المدرسة الأبيقورية (مدرسة اللذة).

وهي مدرسة أنشأها الفيلسوف اليوناني ((أبيقور))، وهو من أثينا، ولد سنة: (٣٤٢ق.م)، وقد أسس مدرسة فلسفية في حديقة من حدائق أثينا، وظل يدرس بها حتى وفاته عام (٢٧٠ ق.م)[٢].

ومن أبرز آرائه الفلسفية: أنه كان يعتبر اللذة هي الخير، وأن كل ما يؤدي إليها خير-أيضاً-، وأن السعادة تقوم في الشعور باللذة . كما أنه يعتبر الألم شراً، وكذلك كل ما يؤدي إليه فهو شر مثله؛ وقد أدى به مذهبه هذا إلى اعتبار الزواج، وإنجاب الاطفال من الأشياء غير المرغوب فيها؛ حيث أنها تؤدي إلى الآلام من فقدهم، أو مرضهم، ونحو ذلك.

كما أنه -بناءً على فلسفته في اللذة- ذهب إلى أن هناك مصدران من أكبر مصادر الخوف وهما: الدين، و الموت؛ ولذلك فهو يعتبرهما خرافة.

---

(١) ينظر: مقالة اللام، أرسطو، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ضمن كتابه أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية ١٩٧٨م، ص: (٣-١١).

(٢) ينظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل: (١/٣٧٧).

وقد أدى به ذلك -أيضاً- إلى القول بأن الآلهة لا تتدخل في شؤون الناس؛ لأنهم يأخذون بمبدأ أن اللذة خير، ولأن توليهم للعناية بالكون عناءٌ لهم لا ضرورة له -كما يقول-.

كما أنه يقول بحرية الإرادة للإنسان، فهو سيد نفسه؛ وذلك مبني على منهجه في أن الآلهة لا تتدخل في شؤون البشر [١].

المدرسة الثانية : المدرسة الرواقية :

وهي مدرسة معاصرة للأبيقورية، ومنهجها الفلسفي معارض للأبيقورية، وقد وضع أصولها الفيلسوف اليوناني ((زينون ٣٣٥-٢٦٣ ق.م)).

ومن أبرز آراء هذه المدرسة الفلسفية: قولهم: إن الله جوهر مادي، وإن الله حالٌّ في العالم ويسري فيه كما يسري العسل في أقراصه، فأتباع هذه المدرسة من القائلين بوحدة وجود مادية.

وقد اشتملت فلسفة الرواقيين على تناقض في مسألة حرية الإنسان من عدمها؛ فهم يقولون تارةً بأن العالم يخضع لنظام وتدبير من الله تعالى، ويرون بأن الإنسان مجبورٌ على فعله للخير والشر. ومن ناحية أخرى يرون بأن الإرادة الفردية تسير نفسها بنفسها بغير أدنى تدخل في سيرها من أسباب خارجية تجبره على فعل الخطيئة، وهم في جانب المعرفة يرون أن الإدراك الحسي هو أساس المعرفة، كما أنهم كانوا يقولون بوجود أفكار ومبادئ فطرية في الإنسان، ويمكن اتخاذ هذه المبادئ للاستنباط القياسي، كما يمكن أن تكون نقطة ابتداء للمعرفة [٢].

---

(١) ينظر: المرجع السابق: (١/٢٧٥-٢٨٩)، وينظر: كتاب الفكر الإغريقي، محمد الخطيب، ص: (٢٢٧-٢٢٩).

(٢) ينظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل: (١/٣٩١-٤١٥).

المدرسة الثالثة : مدرسة الشكاك (اللاأدرية):

انتشر فكر هذه المدرسة على امتداد القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد، ثم راج في القرنين الأول والثاني الميلادي، ومن أبرز فلاسفة هذه المدرسة فيلسوف يدعى: ((فيرو)).

وقد انطلق أصحاب هذه المدرسة مما أسسه قبلهم السوفسطائيون من الشك الخاص بالحواس. لكنهم ذهبوا إلى أبعد من ذلك حيث قالوا بأنه من المستحيل على الإنسان أن يجد أساساً عقلياً يبرر به مسلكاً دون مسلك؛ ومعنى ذلك من الجهة العملية: أن الإنسان من حقه أن يساير العادات والتقاليد في أي بلدٍ يقيم فيه دون أن يكون لديه أي شيء من العقائد الدينية التي يفترض أن تضبط أفعاله؛ فمذهبهم في الشك يجعلهم يقولون بأنه لا يوجد معيار للحقيقة سواءً في الحس أو العقل، وأنه يستحيل إقامة البرهان على شيء، بل تطور بهم الأمر إلى اعتقادهم بأن وجود الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ ليس واضحاً بذاته؛ ولذا فهو بحاجة إلى برهان، ويستحيل -بزعمهم- أن يكون هناك برهان على وجوده -تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً- [١].

---

(١) ينظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل: (١/٣٦٥-٣٧٣)، وينظر: كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية، لوتر ستيس، ترجمة مجاهد عبد المنعم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٤، ص: (٢٩٥، ٢٩٦).

المدرسة الرابعة: الأفلاطونية الحديثة:

وهي مدرسة فلسفية نشأت في ((الإسكندرية))[١]. في النصف الأول من القرن الثالث للميلاد، ويُعد المؤسس الحقيقي للمدرسة الأفلاطونية الحديثة هو الفيلسوف: ((أفلوطين: ٢٠٥-٢٧٠م))، وقد عرف بغزارة العلم، وكان يجتمع إليه في مجلسه العلماء والكبراء، وتتلمذ له كبار الساسة، وقد أطلق العرب على مذهبه: ((مذهب الإسكندرانيين)).

وتعتبر الأفلاطونية الحديثة وهي آخر المدارس الفلسفية القديمة، وقد كان لفلسفتها أكبر الأثر على الديانة المسيحية، والفلاسفة المنتسبين للإسلام-أيضاً[٢].

أبرز الآراء الفلسفية لأفلوطين هي:

أولاً: نظرية الفيض.

وهي تعني: أن الله تعالى لم يخلق العالم مباشرةً إنما فاض عنه كما يفيض النور من الشمس. وهو يقول بأن مراتب الوجود أربع وهي :

المرتبة الأولى: ((المبدأ الأول))-وهو الله تعالى-.

المرتبة الثانية: ((العقل الفعال)) وقد فاض عن الله تعالى.

المرتبة الثالثة: ((النفس الكلية)) وهي فائضة عن العقل الفعال.

المرتبة الرابعة: ((المادة)) وهي صادرةٌ عن النفس الكلية [١].

---

(١) مدينة الإسكندرية شمال مصر، يقال أن الذي بناها هو الإسكندر الأول ذو القرنين الرومي المذكور في القرآن، ويقال غيره، وقد فتحت سنة ٢٠هـ في أيام عمر بن الخطاب، على يد عمرو بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ جميعاً: (ينظر: معجم البلدان، الحموي، ١/١٨٦-١٨٨).

(٢) ينظر: معجم الفلاسفة، الطرابيشي، ص: (٧٨)، وينظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل: (١/٤٣٨، ٤٣٩).

ثانياً: فلسفته في الله تعالى الذي يسميه (المبدأ الأول).

وهذا المبدأ الأول يسميه أفلوطين: ((الواحد)) أو ((الخير))، لا على أن معنى الخيرية وصف قائم به، بل على معنى أن الخير هو عين ذاته، وذاته وخيريته شيء واحد.

كما أن تفسير اسم ((الواحد)) –عنده– أي: الواحد من جميع الوجوه؛ فلا توجد فيه كثرةٌ بأي اعتبار، ولا يتطرق إليه التركيب بأي وجه من الوجوه، لذا فهو بسيط كل البساطة–عنده–، وهو واحد في الذات وحدة مطلقة، ولا يشبه شيئاً من الموجودات، ويتعذر–عنده– وصفه بصفات إيجابية، ويستحيل وصفه بأي صفة تنطبق على الموجودات الأدنى منه حتى لو كانت صفة الوجود ذاتها؛ فهي– في نظره– تفقده وحدته المطلقة؛ ولذلك فإن الأحرى–في اعتقاده– ألا يوصف بأي صفة إيجابية وإنما يوصف بصفات سلبية، كأن يقال :إنه ليس حركة، وليس في مكان أو زمان، وليس صفة، وليس ذاتاً، وغير ذلك من صفات السلوب، ويرى أنه يجب أن يكتفى بذلك ليكون بخلاف كل ما نعلم[٢].

---

(١) ينظر: الفصل العاشر في العلة الأولى والأشياء ابتدعت منها من كتاب: أثولوجيا، أفلوطين، ضمن كتاب: أفلوطين عند العرب، عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٥م، ص: (١٣٤–١٣٧).

(٢) ينظر: كتاب التساعية الرابعة في النفس ،أفلوطين، ترجمة د. فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للتأليف ١٣٨٩هـ، ص: (٤١)، وينظر: نصوص متفرقة لأفلوطين، ضمن كتاب أفلوطين عند العرب، عبد الرحمن بدوي، ص: (١٨٤)، وينظر: الملل والنحل، الشهرستاني: (٢/٢٤٧–٢٨٠).

المبحث الثالث

عوامل انتقال الفلسفة إلى المسلمين وأبرز الفلاسفة المتسبين إلى الإسلام

المطلب الأول

عوامل انتقال الفلسفة إلى المسلمين

من المعلوم والمقرر أن العرب قبل الإسلام كانوا قبائل متفرقة لم يكن يجمعها رابطة أو علاقة موحدة كما كان عليه الفرس، والروم، وغيرهم من الأمم الأخرى. ولكن الحاجة كانت تحتم عليهم الاتصال بغيرهم من الشعوب الأخرى؛ من أجل تلبية احتياجاتهم من ضرورات الحياة؛ ولذلك نشطت التجارة مع جيرانهم، وكانت قوافل التجارة تسلك الطرق إلى الحبشة واليمن جنوباً، وإلى بلاد الشام شمالاً. مما كون العلاقات والصلات التجارية، والثقافية، مع الفرس، والروم، وجعل العرب يحيطون بأخبار الأمم الأخرى .

ولما جاء الإسلام وأضاء نوره جزيرة العرب، هدى الله إليه كثيراً من العرب، ووحد بينهم وبين شعوب أخرى كثيرة تمتد مواطنها من المحيط الهندي شرقاً إلى المحيط الأطلسي غرباً، وجعل لهم نوراً مبيناً -هو الكتاب والسنة- يمشون به شرقاً وغرباً ليبلغوا دين الله جَلَّجَلَالُهُ ؛ فدخل الناس في دين الله أفواجاً، وتأسست الحضارة الإسلامية بنور الإيمان، والعلم، والمعرفة المستنيرة بكتاب الله، وسنة رسوله ﷺ، اللذين قال فيهما صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَعَلَىٰٓآلِهِۦوَسَلَّمَ: ((قد تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك، ومن يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بما عرفتم من سنتي، وسنة الخلفاء المهديين الراشدين من بعدي، وعليكم بالطاعة، وإن كان عبداً حبشياً، عضوا عليها

بالنواجذ))[١]، وعلى هذا سار الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، والتابعون رَحِمَهُمُ اللَّهُ، فاستمسكوا بهدي القرآن والسنة في كل الأمصار التي فتحوها، وبلّغوا دين الله تعالى إليها. وانقضى القرن الأول، وثلث القرن الثاني من صدر الإسلام والناس لا يزالون يأخذون علمهم، وأمور دينهم عن أتباع الصحابة الذين نقلوا دين الله تعالى على مقتضى كتابه وسنة رسوله ﷺ وفهم الصحابة الكرام رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

ثم جاء العصر العباسي الأول الذي بلغت فيه دولة الإسلام قمة مجدها، وكثرت الفتوحات فيه، واختلط المسلمون فيه بالأمم الأخرى أكثر من ذي قبل.

وفي المئة الأولى من العصر العباسي بدأت الفلسفة تدخل على المسلمين في شتى الفنون، من الطب، والكيمياء، والفلك، والإلهيات، وازدهر بعدها علم الكلام، وصار للمعتزلة صولة وجولة بتأييد من بعض خلفاء بني العباس كالمأمون والمعتصم.

وقد كان لدخول الفلسفة إلى العالم الإسلامي، وإلى العلوم الإسلامية عدة عوامل وأسباب لعل من أبرزها ما يلي:

أولاً: اتساع رقعة البلاد الإسلامية بعد الفتح الإسلامي:

وهذا السبب وإن كان ليس رئيسياً إلا أنه يعتبر من الأسباب حيث إن دخول كثير من الناس في دين الله أفواجاً بعقلياتهم وخلفياتهم الدينية السابقة

---

(١) الحديث أخرجه الحاكم في مستدركه، من حديث العرباض بن سارية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، كتاب العلم، حديث رقم: (٣٣١)، دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ: (١/١٦٥). وقد ورد الحديث بعدة طرق، قال عنه ابن حجر رحمه الله: ((هذا حديث صحيح رجاله ثقات)) (ينظر: كتاب موافقة الخبر الخبر، ابن حجر، حققه حمدي السلفي وآخرون، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثالثة ١٤١٩هـ ١/١٣٧).

ظلت تؤثر في بعضهم، وتجعله يفسر دين الله تعالى بما ورثه من ثقافاته السابقة، مثل الفرس، واليونان، والهنود، والأقباط، وغيرهم.

فكان لذلك أثر في نشوء العديد من القضايا العقدية، والفكرية، التي تم اقتباسها من تلك الثقافات، والتي حملها أصحاب الفرق كأهل الكلام وغيرهم كما سيأتي بيان ذلك من خلال هذا البحث -بإذن الله تعالى-.

ثانياً: انتشار مراكز الثقافة اليونانية:

كان هناك العديد من المراكز الثقافية اليونانية التي آلت إليها الفلسفة اليونانية وبخاصة الأفلاطونية الحديثة، والتي بقيت حتى بعد الفتح الإسلامي للبلدان التي تحتضنها، وكان من أبرز المدارس الفلسفية الموجودة بعد الفتح الإسلامي: مدرسة الإسكندرية، ومدرسة جنديسابور [١]، ومدرسة نصيبين [٢]، ومدرسة الرها[٣] وقد كانت مدارس مشهورة بترجمة كتب الفلاسفة اليونان إلى السريانية[٤]، ثم ترجمت إلى العربية بعد فتحها [١].

---

(١) مدينة بخوزستان ((الأحواز))، بناها سابور بن أرد شير، وأسكنها سبي الروم، فتحها المسلمون في عهد عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سنة ١٩هـ: (ينظر، معجم البلدان، الحموي، ١٧٠/٢، ١٧١).

(٢) مدينة تقع في تركيا حالياً، وهي ضمن جزيرة ابن عمر، يحيط بها نهر دجلة من ثلاث جهات، وبدايتها توجد بتركيا، وأغلبها في العراق، فتحها الملك الروماني أنوشروان، وفتحها المسلمون سنة ١٧هـ: (ينظر: معجم البلدان، الحموي، ٢٨٨/٥، ٢٨٩).

(٣) مدينة بالجزيرة بين الموصل بالعراق، والشام (ينظر: معجم البلدان، الحموي، ١٠٦/١).

(٤) هي إحدى لهجات اللغة الآرامية التي كانت اللغة السائدة في سوريا والعراق وجزيرة العرب، بل اتسعت حتى وصلت أقاصي الشرق في الصين شمالاً وفي الهند جنوباً، وقد ظلت الآرامية نشيطة حتى جاء الفتح الإسلامي فضعفت وتغلبت عليها اللغة العربية، وبقيت الآرامية لغة

ثالثاً: ترجمة التراث اليوناني إلى العربية:

كان ازدهار حركة الترجمة في عهد المأمون، ومن بعده بوجه خاص، وقد شرع في نقل كتب الفلسفة اليونانية من طريق السريانية إلى لغة العرب، وقد ألفت في ذلك المختصرات والشروح لكتب الفلاسفة اليونان، وبخاصة كتب أرسطو، وكتب أفلاطون، وكتب أفلوطين.

وفي ذلك يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ((ولم يسمع سلفاً بذكر هذا المنطق اليوناني ، وإنما ظهر في الإسلام لما عربت الكتب الرومية في عهد دولة المأمون أو قريباً منها)) [٢].

وقد أحدثت ترجمة كتب الفلسفة اليونانية آثاراً بعيدة المدى على المسلمين، ويمكن أن نتصور ذلك من خلال تأثر الفرق الكلامية بالآراء الفلسفية في المسائل الإلهية- التي هي موضوع بحثنا-؛ فقد وجد المسلمون أنفسهم أمام نصوص مشوهة من كل جانب، وذلك في أصلها اليوناني، وفي ترجمتها للسريانية، وخلطها بالنصرانية ، حيث أن أغلب المترجمين لهذه الكتب من اللغة السريانية إلى

دينية مقرها الكنيسة، وقد انقسمت الآرامية مع تمادي الأيام إلى لهجتين هما: اللهجة الشرقية وتسمى ((الكلدانية))، واللهجة الغربية وتسمى ((السريانية)) وهي لهجة الموارنة، والسريان الكاثوليك(ينظر كتاب: دراسات في اللغتين اسريانية والعربية، د إبراهيم السامرائي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ، ص: ٧-٩)

(١) ينظر: كتاب فلاسفة الإسلام والصوفية وموقف أهل السنة منهم، د عبد الفتاح أحمد فؤاد، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة الأولى عام ٢٠٠٦م، ص: (٢١-٢٣)، وينظر: كتاب الفكر الإسلامي وتراث اليونان، د أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٦م، ص: (٩).

(٢) مجموع الفتاوى: (٩/ ٢٤٠).

العربية كانوا من النصارى واليهود، بحكم أن اللغة السريانية هي اللغة الدينية لهم، وهو ما فتح باب شر على هذه الأمة [١].

وقد أدرك السلف الصالح من الأئمة والأعلام رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، ومن سار على طريقتهم واهتدى بهديهم، خطر هذه الثقافات الوافدة على المسلمين، فأدركوا أنها مناقضة لدين الله تعالى وتوحيده والإيمان به؛ بما تحمل من شرك وإلحاد، وشك، وطمس للعقيدة الإسلامية السمحاء النقية؛ لذلك حذروا من كتب الفلسفة أيما تحذير.

وتحذيراتهم رَحِمَهُمُ اللَّهُ عن الفلسفة وأهلها كثيرة، ومبثوثة في مواطن متعددة، ولعلي أكتفي هنا بما قاله الذهبي رَحِمَهُ اللَّهُ : ((فالحذار الحذار من هذه الكتب، واهربوا بدينكم من شبه الأوائل، وإلا وقعتم في الحيرة، فمن رام النجاة والفوز، فليلزم العبودية، وليدمن الاستغاثة بالله، وليبتهل إلى مولاه في الثبات على الإسلام، وأن يتوفى على إيمان الصحابة وسادة التابعين)) [٢].

---

(١) ينظر: كتاب الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، أنور الجندي، الشركة العالمية للكتاب، ص: (٥٩، ٦٠).

(٢)سير أعلام النبلاء، أشرف على تحقيقه شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ: (١٩/٣٢٨، ٣٢٩).

المطلب الثاني

أبرز الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام.

بعد وصول الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي بسبب العوامل التي تم ذكرها في المطلب الأول، فقد ظهر في العالم الإسلامي من تبنى كثيراً من آراء فلاسفة اليونان، وأخذ يدرسها وينشرها بين الناس، ويحاول التوفيق بينها وبين الشريعة الإسلامية؛ وذلك لصبغها بصبغة مقبولة لدى المسلمين، كما فعل السريان من قبل في التوفيق بين النصرانية والفلسفة اليونانية.

وقد برز في تاريخ المسلمين عددٌ كبيرٌ من الفلاسفة المنتسبين للإسلام، ممن تلقوا الفلسفة اليونانية وتشربوها، ثم نشروها بين المسلمين عن طريق مؤلفاتهم، وكتبهم، وفيما يلي بيان لسير أبرز المؤثرين منهم -في نظري- ، وذكر أبرز آرائهم الفلسفية، وليس المقصد من ذكر سيرهم الثناء عليهم أو على مناهجهم، بل إن القصد من ذلك إبراز ما كانوا فيه من ضلال بعيد عن كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وأنهم اقتفوا أثر فلاسفة اليونان في أقوالهم وأفعالهم واعتقاداتهم:

١- الكندي :

هو أبو يوسف، يعقوب بن اسحق بن الصباح الكندي الأشعثي، من ولد الأشعث بن قيس، أمير العرب، يسمى فيلسوف العرب؛ تمييزاً له عن معظم الفلاسفة المنتسبين للإسلام الذين ينحدرون من أصول غير عربية.

كان رأساً في الفلسفة، والمنطق، والتنجيم، والطب، وله باع أطول في الهندسة والموسيقى، وقد كان له منزلة عظيمة في عصر المأمون، والمعتصم، ثم لما ولي المتوكل وتبين ضلال الكندي وظهر فساد آرائه ومذهبه الفلسفي ضُرِب

وأخذت كتبه. وله العديد من الكتب والرسائل أبرزها: ((كتاب الفلسفة الأولى))، ((رسالة حدود الأشياء ورسومها))، ((رسالة الفاعل الحق والفاعل الناقص))، ((رسالة تناهي جرم العالم))، ((رسالة وحدانية الله وتناهي جرم العالم))، وغيرها[١].

ويمكن تلخيص فلسفة الكندي فيما يلي:

أولاً : قوله بوحدة واجب الوجود- أي الله تعالى-، وبساطة ذاته العلية. وذلك يعني نفي صفات الله تعالى، والقول بأنها والذات شيء واحد- وهو ما كان يقول به المعتزلةأيضاً-[٢]، فالصفات فيها تكثر لله تعالى فوجب تنزيهه عنها- بزعمهم-؛ لذا فقد كان الكندي يصف الله تعالى بالصفات السلبية دون الثبوتية، كما كان عليه فلاسفة اليونان [٣].

ثانياً: قوله بأن العالم محدث، خلافاً لأرسطو، وهو يقول بأنه خلق من لا شيء، وأن الله هو الذي خلقه، وأن له نهاية [٤].

---

(١) ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي: (١٢/٣٣٧)، وينظر: الأعلام، الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة عشر ٢٠٠٢م: (٨/١٩٥).

(٢) ينظر: رسالة الكندي إلى علي بن الجهم في وحدانية الله وتناهي جرم العالم، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثانية: (١/ ١٥٧-١٦٤).

(٣) ينظر: كتاب الكندي إلى المعتصم في الفلسفة الأولى، ضمن رسائله الفلسفية: (١/١٠٤).

(٤) ينظر: المصدر السابق: (١/٩٦)، وينظر: رسالة الكندي في وحدانية الله وتناهي جرم العالم، ضمن رسائله: (١/١٥٧).

ثالثاً : طرق المعرفة عند الكندي تكون بأحد ثلاثة أمور : إما حسية ، وتحصل بالحواس الظاهرة والباطنة ، وإما عقلية وتحصل بالاستدلال والاستنباط والبرهان ، وإما بالحدس والإلهام وهو يحصرها في الأنبياء والرسل [١].

رابعاً: سعيه إلى محاولة التوفيق بين الفلسفة والشريعة. وخلاصة قوله في ذلك: أنه إذا تعارضت الفلسفة العقلية مع الوحي المنزل، فيجب في هذه الحالة تأويل النص بما يتفق مع العقل وعليه فيجب تعلم الفلسفة [٢].

٢- الفارابي (٢٦٠-٣٣٩هـ) :

هو أبو نصر، محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، المعروف بالفارابي، وهو تركي الأصل ، وقيل إن أباه كان فارسياً. لقب بالمعلم الثاني على اعتبار أن أرسطو المعلم الأول ؛ لأنه أكثر المفسرين لكتب أرسطو وأخبرهم بها. ويعد الفارابي من أوسع الفلاسفة المنتسبين للإسلام اطلاعاً على الفلسفة اليونانية [٣]. له العديد من الكتب المطبوعة ومنها: كتاب ((آراء المدينة الفاضلة))، وكتاب ((الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس))، وكتاب ((الحروف))، و((مقالة في معاني العقل))، ((رسالة فصوص الحكم))، وغير ذلك.

---

(١) ينظر: المصدر السابق: (١/٣٧)، وينظر: كتاب الكندي، د محمد عبدالرحمن مرحبا ، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٥م، ص:(٤٦-٥٢).

(٢) ينظر: رسالة الكندي إلى المعتصم، ضمن مجموعة رسائل:(١/٣٥)

(٣) ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي: (١٥/٤١٦-٤١٨)، وينظر: الأعلام، الزركلي: (٧/٢٠).

ويمكن تلخيص فلسفة الفارابي فيما يلي :

أولاً: تقسيم الوجود إلى واجب الوجود، وممكن الوجود، ويذهب إلى أن واجب الوجود هو الله، وأنه أزلي، وخير محض، وهو العلة لسائر الأشياء، وهو في نظره واحدٌ بسيط، وأن صفاته عين ذاته [١].

ثانياً : قوله بنظرية الفيض الأفلوطينية [٢].

ثالثاً: قوله بأن الوحي إنما هو تخيلات يعطيها العقل الفعال، فتتخيلها القوة المتخيِّلةُ بما تحاكيها من المحسوسات المرئية، ولا يمتنع –عنده– أن يكون للإنسان بما قبله عن العقل الفعال من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية، وهذا أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة[٣].

٣- ابن سينا(٣٧٠-٤٢٨هـ):

وهو أبو علي الحسين بن عبد الله بن علي بن سينا، وهو وأبوه وأهل بيته يتمون إلى الفرقة الباطنية الإسماعيلية، وقد كان أبوه يوجهه إلى تعلم الفلسفة، وكان يسمع منه ومن أهل بيته كلاماً في الفلسفة، والهندسة، وحساب الهند، وقد اشتغل ابن سينا بالفلسفة بسبب ذلك [٤]. له عدد من الكتب المطبوعة أبرزها: كتاب ((الشفاء))، وكتاب ((الإشارات والتنبيهات))، وكتاب((التعليقات))، وكتاب((النجاة))، وغيرها.

---

(١) ينظر: آراء المدينة الفاضلة، الفارابي، دارا المشرق، بيروت، الطبعة الثامنة ٢٠٠٢م، ص: (٣٧-٤٦).

(٢) ينظر: المصدر السابق، ص: (٥٥).

(٣) ينظر: المصدر السابق، ص: (١١٤).

(٤) ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي: (٢٧/٥٣٢)، وينظر: الأعلام، الزركلي: (٢/٢٤١).

من أبرز آرائه الفلسفية ما يلي:

أولاً: إثباته لوجود الله تعالى، وقد سلك منهج الفلاسفة السابقين له في صفات الله تعالى؛ فهو ينفي صفات الله ويقول بأن صفاته هي عين ذاته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؛ لأنه -عنده- بسيط ليس بمركب ولا منقسم [١].

ثانياً: قوله بنظرية الفيض الأفلوطينية، مع القول بقدم العالم [٢].

ثالثاً: يذهب ابن سينا إلى القول بأن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات؛ إذ أن علمه بالجزئيات يجعله متغيراً وهو منزه عن التغير- كما يقول- [٣].

٤- ابن رشد(٥٢٠-٥٩٥هـ):

هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، القاضي الفقيه، يكنى بأبي الوليد، ويلقب بالحفيد تمييزاً له عن أبيه وجده اللذين كانا قاضيين وفقيهين مشهورين.

وقد نشأ ابن رشد في بيت علم وفضل، وكان لذلك أثره عليه في تحصيل كثير من العلوم والمعارف في الفقه، والحديث، واللغة. ثم انصرف لدراسة الطب، والرياضيات، والفلسفة، حتى صار مضرب المثل في ذلك.وقد كان له عناية كبيرة بكلام أرسطو؛ فقد ترجمه إلى العربية، وشرحه، وزاد عليه زيادات كثيرة [٤].

---

(١) ينظر: كتاب الاشارات والتنبيهات، ابن سينا، تحقيق د سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية: (٣/٥٤)، وينظر: كتاب التعليقات، ابن سينا، تحقيق د عبد الرحمن بدوي، منشورات مركز عبد الرحمن بدوي للإبداع، القاهرة، ص: (٢٠٨ ، ٢٠٩، ١١٧، ١٨١).

(٢) ينظر: كتاب التعليقات، ابن سينا، ص: (١١٤)، وينظر: الإشارات والتنبيهات له: (٣/٨٤).

(٣) ينظر: كتاب الإشارات والتنبيهات، ابن سينا: (٣/٢٩٥-٢٩٧).

(٤) ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي: (٢١/٣٠٧)، وينظر: الأعلام، الزركلي: (٥/٣١٨).

ومن أبرز مؤلفاته المطبوعة: كتاب ((فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال))، وكتاب ((مناهج الأدلة))، وكتاب ((تهافت التهافت))، وكتاب ((بداية المجتهد ونهاية المقتصد))، وكتاب ((تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو))، وغير ذلك.

ويمكن تلخيص فلسفة ابن رشد في النقاط التالية:

أولاً: سعيه إلى محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة، وقد ادعى بأن الفلاسفة هم أقدر الناس على فهم حقيقة الشرع وإدراك مراميه، وهو يقول أن الشرع والعقل كلاهما حق؛ فلابد أن يتفقا فإن ظهر اختلافهما، فيجب تأويل ظاهر الشرع ليوافق العقل [١].

ثانياً: إثبات وجود الله تعالى، وهو ينفي عنه صفاته؛ منعاً لتشبيهه بغيره [٢].

ثالثاً: رفض ابن رشد نظرية الفيض الأفلوطينية، وهو يقول بأن مادة العالم قديمة، ولكن الحادث هو صفاتها [٣].

رابعاً: يعتبر ابن رشد من الفلاسفة المثبتين لعلم الله تعالى الشامل للكليات والجزئيات، وعلم الله- عند ابن رشد- علم أزلي قديم لا يتجدد؛ لان الله لا يصح عليه التغير والحدوث-كما يقول- [٤].

---

(١) ينظر: كتاب فصل المقال، ابن رشد، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية، ص: (٢٢-٣٢).

(٢) ينظر: تهافت التهافت، ابن رشد، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الأولى ١٩٦٤م: (٤٩٧/٢).

(٣) ينظر: المصدر السابق: (١/ ١٢٤-١٢٧)، وينظر: فصل المقال، ابن رشد، ص:(٤٠-٤٢).

(٤) ينظر: ضميمة في العلم الإلهي، ابن رشد، ضمن كتابه فصل المقال، ص: (٦٩).

٥- أبو البركات البغدادي(٤٨٠-٥٦٠هـ):

هو: هبة الله بن علي بن ملكا البلدي، أبو البركات، المعروف بأوحد الزمان، طبيب، من سكان بغداد، ويلقب -أيضاً- بفيلسوف العراقيين، كان يهودياً فأسلم آخر عمره، من أبرز كتبه «المعتبر في الحكمة» [١].

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن أبا البركات البغدادي كان من أقرب الفلاسفة إلى الحق؛ كونه نشأ ببغداد بين علماء السنة والحديث [٢]؛ لذلك فقد خالف الفلاسفة في العديد من المسائل ومن أبرزها ما يلي:

أولاً: أنه كان مثبتاً لصفات الله تعالى وأفعاله [٣].

ثانياً: إثباته لعلم الله تعالى بالكليات والجزئيات، وأن علمه يتجدد بتجدد خلقه تعالى [٤].

ثالثاً: قوله أن العالم مخلوق لله، ومنه قسم قديم لله، وقسم حادث [٥].

---

(١) ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي: (٢٠/٤١٩)، وينظر: الأعلام، الزركلي: (٨/٧٤).

(٢) ينظر: منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ: (١/٣٥٤).

(٣) ينظر: المعتبر في الحكمة، أبو البركات البغدادي، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الطبعة الأولى ١٣٥٧هـ: (٣/٦٠-١٠٣، ١٣٧، ١٣٨، ١٥٦، ١٩١).

(٤) ينظر: المصدر السابق: (٣/٧٤-٩١)، (٢/٢٨٨).

(٥) ينظر: المصدر السابق: (٣/١٥٧-١٦٥).

الفصل الثاني

التعريف بعلم الكلام ، ونشأته، وأبرز الفرق الكلامية

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف علم الكلام لغةً، واصلاحاً.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف علم الكلام لغةً.

المطلب الثاني: تعريف علم الكلام اصطلاحاً.

المبحث الثاني: نشأة علم الكلام، والتعريف بأبرز الفرق الكلامية، والمتكلمين المنتسبين إليها.

المبحث الثالث: حكم علم الكلام وأهله عند علماء السلف.

المبحث الأول

تعريف علم الكلام لغةً واصلاحاً

المطلب الأول

تعريف علم الكلام في اللغة

العلمُ في اللغة: نقيض الجهل، وهو المعرفة؛ يقال: علمتُ الشيء أعلمه علماً أي: عرفته [١].

أما الكلام في اللغة فهو يدل على النطق المُفْهِم؛ يقال: كلمته أكلمه تكليماً، وهو كليمي إذا كلمك أو كلمته، والأصل أن الكلام لا يكون أقل من ثلاث كلمات؛ لأنه جمع كلمة، ثم صار يطلق على اللفظة الواحدة المفهمة كلمة، ويطلق على القصة كلمة، ويطلق على القصيدة بطولها كلمة [٢].

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر ١٣٩٩هـ: (٤/١١٠)، وينظر: معجم الصحاح، الجوهري، تحقيق أحمد عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٩٠م: (٥/١٩٩٠).

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس: (٥/١٣١)، وينظر: معجم الصحاح، الجوهري: (٥/٢٠٢٣).

المطلب الثاني

تعريف علم الكلام اصطلاحاً

أولاً: تعريف علم الكلام في اصطلاح المتكلمين:

تعددت تعريفات المتكلمين لعلم الكلام في اصطلاحهم؛ وذلك تبعاً لاختلافهم في الثمرة التي من أجلها وضع علم الكلام أساساً، ويمكن تقسيم أقوالهم بحسب ذلك إلى ثلاثة أقسام هي ما يلي:

القسم الأول: القائلون بأن علم الكلام إنما وضع لأجل الدفاع والرد على المخالفين للعقيدة الإسلامية، وأنه لم يوضع لتقرير العقائد وتأصيلها؛ وهم يعرفون علم الكلام بناءً على ذلك.

قال ابن خلدون [١]في تعريف علم الكلام: ((علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة))[٢].

وهو موافق لقول الغزالي في أن ثمرة علم الكلام هي: ((حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها، من تشويش أهل البدعة)) [٣].

---

(١) هو: عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون، أبو زيد، القاضي الفيلسوف المؤرخ، العالم الاجتماعي البحاثة، أصله من إشبيلية، ومولده ومنشأه بتونس سنة ٧٣٢هـ، وتوفي بالقاهرة سنة ٨٠٨هـ، من أشهر كتبه: ((العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر)) في سبع مجلدات، أوله المقدمة. (ينظر: الأعلام، الزركلي، ٣/ ٣٣٠).

(٢) مقدمة ابن خلدون، تحقيق عبد السلام الشدادي، بيت الفنون والعلوم والآداب: (٣/ ٢٣).

(٣) المنقذ من الضلال، تحقيق د جميل صليبا وآخرون، دار الأندلس، بيروت، الطبعة السابعة ١٩٦٧م، ص: (٧١).

وهنا لابد من التنبيه إلى أن أهل الكلام يزعمون أنهم على السنة، ولذلك فهم يذكرون في تعريفاتهم أنهم ينصرون مذهب أهل السنة ومنهج السلف، وهم أصلاً -أي أهل الكلام- مخالفون لمنهج السلف وأهل السنة فيما ذهبوا إليه، بل إنهم يردون الأدلة الثابتة من كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، ويسمون من أخذ بها مبتدعاً.

القسم الثاني: القائلون بأن المراد من علم الكلام هو تقرير العقائد، وقد جاء تعريفهم بناءً على ذلك.

ومنه قول التفتازاني في تعريف علم الكلام: ((إنه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من أدلتها اليقينية)) [1].

ويقول المناوي[2] في تعريفه: ((والكلام: علمٌ يبحث فيه عن ذات الله، وصفاته، وأحوال الممكنات، من المبدأ والمعاد، على قانون الإسلام)) [3].

القسم الثالث: القائلون بأن المراد بعلم الكلام الأمرين معاً، أي: تقرير العقائد والرد على المخالفين، وفي تعريفه بناءً على ذلك يقول الإيجي: ((الكلام: علمٌ يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج، ودفع الشبه)) [1].

---

(١) شرح المقاصد، تحقيق د عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ: (١٦٥/١).

(٢) هو: محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري، ولد سنة ٩٥٢هـ، وتوفي بالقاهرة سنة ١٠٣١هـ، وله تصانيف كثيرة، من أبرزها: ((التيسير في شرح الجامع الصغير))، ((فيض القدير))، ((شرح الشمائل للترمذي))، وغير ذلك. (ينظر: الأعلام للزركلي، ٢٠٤/١).

(٣) التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق عبد الحميد حمدان، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ، ص: (٢٨٣).

ثانياً: تعريف علم الكلام في مفهوم أهل السنة:

من خلال تعريفات المتكلمين لعلم الكلام السابق ذكرها آنفاً، يتبين لنا أنه علم وضعوه لأنفسهم بناءً على قواعد وأصولٍ قرروها، وهي ما سيتم بيانها من خلال أبواب هذا البحث بإذن الله تعالى.

ولذلك فإن مفهوم علم الكلام عند أهل السنة قائمٌ على المنهج الذي سار عليه المتكلمون فيما ذهبوا إليه من تقرير للعقيدة أو دفاع عنها، وهذا المفهوم هو ما عبر عنه شيخ الإسلام بن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ حين قال في تعريف علم الكلام: ((هو حقيقةٌ عرفيّةٌ فيمن يتكلم في الدين بغير طريقة المرسلين))[٢].

ومن المعلوم قطعاً أن طريقة المرسلين هي تقرير الدين بالوحي من رب العالمين، أما علم الكلام فهو يقرر الدين والعقائد، ويحتج عليها بالطرق العقلية، وينظر إلى نصوص الوحي على أنها طرق ظنية- كما سيتبين معنا في هذا البحث-؛ ولذلك فإن ما خالف عقولهم ردوه، حتى وإن كان نصاً شرعياً، فإنهم يعتدون عليه بالتأويل، أو دعوى المجاز وعدم اليقين.

---

(١) المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، ص: (٧).

(٢) مجموع الفتاوى: (١٢/ ٤٦١).

المبحث الثاني

نشأة علم الكلام، والتعريف بأبرز الفرق الكلامية، والمتكلمين المتسبين إليها

من خلال تعريف علم الكلام في مفهوم أهل السنة-كما سبق- وأنه: تقرير مسائل الاعتقاد والدفاع عنها بالطرق العقلية؛ عليه فإن المتكلم- سواءً كان فرداً أو كانت فرقةً- هو: كل من جعل عقله أساساً لتقرير الدين ، أو الدفاع عنه، ورد كل ما خالف عقله من النصوص الشرعية، أو الإجماع، أو القياس، أو غير ذلك- وهو ما سيتبين لنا من خلال بيان منهجهم وأثر الفلسفة عليهم في هذا البحث-.

وبالنظر إلى تاريخ الفرق، فإن هناك من الفرق من يمثل هذا الاتجاه العقلي المغالي في جعل العقل هو الأساس في تقرير العقيدة أو الدفاع عنها.

وهذه الفرق تتمثل في : الجهمية، والمعتزلة، والأشاعرة، والماتريدية؛ فهذه هي أصول الفرق الكلامية التي ينطبق عليه مفهوم علم الكلام عند أهل السنة والجماعة، وكل من تبنى المنهج العقلي من الفرق الأخرى إنما هم آخذون عن هذه الفرق؛ كالشيعة، والخوارج، والصوفية، وغيرهم.

وفيما يلي تعريف بهذه الفرق الكلامية، وأبرز المتكلمين في كل فرقة، مع الإشارة لبعض أراءهم، وهو ما سنعلمه بالتفصيل من خلال أبواب البحث - بإذن الله تعالى-.

أولاً: الجهمية:

وهي تنسب إلى الجهم بن صفوان، وكان قد أخذ بدعته عن الجعد بن درهم، ثم نشرها، ودعا إليها، فنسبت إليه، وتأثر بها بعد ذلك المعتزلة، ومتأخري الأشاعرة والماتريدية. ومن أبرز متكلمي الجهمية التالي ذكرهم وهم:

١-الجعد بن درهم:

أصله من خراسان[١]، وكان من الموالي، مبتدع ضال، أول من قال: إن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليماً، وأن ذلك لا يجوز عليه. قُتِل يوم عيد الأضحى سنة ١٢٤هـ [٢].

٢-الجهم بن صفوان:

هو: أبو محرز، الراسبي، مولاهم، السمرقندي، الكاتب المتكلم، أس الضلالة، ورأس الجهمية، كان صاحب ذكاء وجدال، وكان ينكر الصفات، وينزه الباري عنها-بزعمه-، ويقول بخلق القرآن، ويقول بأن الله تعالى في الأمكنة

---

(١) بلادٌ واسعة، أول حدودها مما يلي العراق، وآخر حدودها مما يلي الهند،(وهي إيران في عصرنا الحاضر)، وقد فتحت أكثر بلادها عنوةً وصلحاً في أيام عثمان بن عفان رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ سنة ٣١هـ (ينظر: معجم البلدان، الحموي، ٢/٢٥٠-٢٥٤).

(٢) ينظر: ميزان الاعتدال، الذهبي، تحقيق علي معوض وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ: (١٢٥/٢).

كلها، وكان يقول: الإيمان عقد بالقلب وإن تلفظ بالكفر، هلك في زمان صغار التابعين، وقد زرع شرّاً عظيماً، وقد قتل عام ١٢٨هـ [١].

٣- بشر المريسي:

هو: أبو عبد الرحمن، بشر بن غياث بن أبي كريمة العدوي مولاهم البغدادي المريسي. سمي بالمريسي نسبةً إلى ((مَرِيس)) وهي قرية بمصر، وقيل لأن أباه كان يسكن ببلدة تسمى: ((درب المِريس)) ببغداد، و((المريس)) -عندهم- هو الخبز الرقاق [٢].

وقد نظر بشر المريسي في شيء من الفقه، وروى الحديث عن بعض الصحابة، ثم نظر في الكلام فغلب عليه، وانسلخ من الورع والتقوى، كان يقول بخلق القرآن، ودعا إلى ذلك، حتى كان عين الجهمية في عصره وعالمهم، وهو لم يدرك الجهم بن صفوان، بل تلقف مقالته من أتباعه، وأحتج لها، ودعا إليها، وقد مقته أهل العلم، وكفره عدد منهم، وقد نهاه الشافعي عن تعاطي علم الكلام فلم يقبل منه، مات سنة ١٢٨هـ [٣].

---

(١) ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي: (٦/٢٦، ٢٧)، وينظر: ميزان الاعتدال، الذهبي: (٢/١٥٩)، وينظر: كتاب البداية والنهاية، ابن كثير، تحقيق مأمون الصاغرجي، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، الطبعة الثانية ١٤٣١هـ: (١٠/٢٤٤).

(٢) ينظر: البداية والنهاية، ابن كثير: (١١/٧٤، ٧٥).

(٣) ينظر: المصدر السابق نفسه، وينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي: (١٠/١٩٩)، وميزان الاعتدال، له: (٢/٣٥).

ثانياً: المعتزلة:

تعتبر المعتزلة من أهم الفرق الكلامية، وأكثرها تأثيراً؛ فهي أول فرقة كلامية حاولت عرض موضوعات علم الكلام في نسق مذهبي متكامل.

ومن الأقوال المشهورة في تسميتهم بالمعتزلة: أنهم سموا بذلك نسبةً إلى اعتزال شيخهم واصل بن عطاء لمجلس الحسن البصري رَحِمَهُ ٱللَّهُ [١]؛ عندما خالفه في مسألة مرتكب الكبيرة، وأنه بمنزلة بين منزلتي الإيمان والكفر، ثم قام من مجلس الحسن البصري، واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما ذهب إليه[٢]. وعلى هذا فتكون بداية نشأة المعتزلة في العقد الأول من القرن الثاني الهجري بالبصرة[٣].

وقد أصّل المعتزلة لأنفسهم أصولاً جعلوها هي أصول الدين-بزعمهم-، واجتمعوا عليها، فلا يسمى معتزلياً من لم يقررها ويعتقد بها جميعاً[٤]، وهي خمسة أصول بيانها كما يلي:

---

(١) هو: الحسن بن أبي الحسن يسار، أبو سعيد، مولى زيد بن ثابت الأنصاري، ويقال مولى أبي اليسر كعب بن عمرو السلمي، ويسار أبوه من سبي ميسان سكن المدينة وأعتق، وتزوج بها في خلافة عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، فولد له بها الحسن لسنتين بقيتا من خلافة عمر، واسم أمه خيرة، ثم نشأ الحسن بوادي القرى، وحضر الجمعة مع عثمان، وسمعه يخطب، وشهد يوم الدار وله يومئذٍ أربع عشرة سنة، اشتهر بالمروءة، والعلم، والزهد، توفي سنة ١١٠هـ. (سير أعلام النبلاء، الذهبي، ٥٦٤/٤).

(٢) ينظر: الفرق بين الفرق، البغدادي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت ١٤١٦هـ، ص: (١١٥).

(٣) ينظر: مهاج السنة النبوية، ابن تيمية: (٥/٨)

(٤) ينظر: الانتصار، الخياط، ص: (١٢٦).

الأصل الأول: التوحيد:

وهو أول الأصول عندهم، وقد عرفه القاضي عبد الجبار بقوله: ((فهو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه والإقرار به)) (١).

وبناءً على هذا الأصل -عندهم-؛ فقد التزموا نفي الصفات عن الله تعالى؛ لزعمهم أن من أثبت شيئاً من الصفات فقد أثبت مع الله إلهاً آخر.

وسيأتي بيان معنى التوحيد عند المتكلمين، والرد عليهم بشكل مفصل، في الباب الثاني من هذا البحث بإذن الله.

الأصل الثاني: العدل:

ويأتي هذا الأصل في المرتبة الثانية بعد أصل التوحيد-عند المعتزلة-؛ وبناءً عليه فقد أطلق المعتزلة على أنفسهم اسم: ((أهل العدل والتوحيد)) (٢).

ومرادهم من هذا الأصل هو: أن أفعال الله تعالى كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بالواجب؛ ولذلك فهو لا يخلق الشر-بزعمهم-، ولا يخلق أفعال العباد، بل العبد -عندهم- هو خالق فعل نفسه، كما أنهم يوجبون على الله تعالى أموراً اتفقوا عليها؛ منها فعل اللطف الذي يقرب العبد إلى الطاعة ويبعدهم عن المعصية، ووجوب الثواب على الطاعة، ووجوب العقاب على المعصية، ووجوب فعل الأصلح للعبد في الدنيا، ووجوب العوض عن الآلام، وغير ذلك (٣).

---

(١) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ص: (١٢٨).

(٢) ينظر: المصدر السابق، ص: (١٣٨)، وينظر: الملل والنحل، الشهرستاني: (١/٤٣).

(٣) ينظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص: (١٢٥، ١٣١، ١٣٢، ٣٤٥).

وستأتي مناقشة ذلك خلال الباب الثاني، والثالث، من هذا البحث بإذن الله تعالى.

الأصل الثالث: الوعد والوعيد:

ويعني: الوعد بالثواب، والوعيد بالعقاب من الله تعالى؛ ومقصدهم من هذا الأصل هو: إيجاب إنفاذ الوعد والوعيد من الله تعالى، وانه لا يتخلف؛ متحججين في ذلك بأن إخلاف أحدهما يعتبر كذب ينزه الله تعالى عنه (١).

وقد خالف المعتزلة في ذلك منهج السلف الصالح رَحِمَهُمُ اللَّهُ ؛ فإن السلف يؤمنون بأن الثواب والجزاء هو بفضل الله تعالى وإن كان هو أوجب ذلك على نفسه، كما حرم على نفسه الظلم؛ قال تعالى: ﴿ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ﴾ [الأنعام:٥٤]، وقال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿ وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الروم:٤٧]، فوعدُ الله واقع لا محالة، وواجب بحكم إيجاب الله له على نفسه وليس بإيجاب أحدٍ عليه تعالى وتقدس؛ فإن الخلق لا يوجبون على الله شيئاً أو يحرمون عليه شيئاً -كما تفعل المعتزلة- بل هم أعجز وأقل من ذلك،.

وأما الوعيد بالعقاب من الله تعالى فلا يجب على الله تعالى إنفاذه؛ فهو إن عاقب فبعدله، وإن عفى فبفضله، وكل نعمةٍ من الله فضل، وكل نقمةٍ منه عدل.

والذي عليه السلف رَحِمَهُمُ اللَّهُ هو: القطع بأن الله تعالى يعذب أهل الذنوب بالنار، ويعفو عن بعضهم، وأن ذلك كله تحت مشيئة الله تعالى؛ حيث أخبر أنه

---

(١) ينظر: المرجع السابق، ص: (١٣٤، ١٣٥).

يغفر ما دون الشرك، وأنه يغفر لمن يشاء لا لكل أحد. قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ ﴾ [النساء: ٤٨] [١].

الأصل الرابع: المنزلة بين المنزلتين:

وهو الأصل الذي اعتزل من أجله واصل بن عطاء، وسموا بناءً عليه بالمعتزلة كما ذكرنا سابقاً.

ومعنى هذا الأصل –عند المعتزلة– هو: أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمنٍ ولا كافر في الدنيا، بل يسمى فاسقاً. أما في الآخرة فهو خالد مخلد في النار؛ وذلك بناءً على أصلهم الثالث في وجوب إنفاذ الوعد والوعيد [٢].

وقد خالفوا في هذا الأصل –أيضاً– منهج السلف رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ ؛ فإن السلف رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ لا يسلبون اسم الإيمان عن مرتكب الكبيرة بالإطلاق، ولا يعطونه على الإطلاق، وإنما يقولون: هو مؤمن ناقص الإيمان، أو مؤمن عاصٍ، أو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، ويقال: ليس بمؤمن حقاً، أو ليس بصادق الإيمان.

وبناءً على ذلك فإن السلف رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ يجعلون مرتكب الكبيرة في الآخرة تحت مشيئة الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ؛ إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له. ويقولون: كما أن اسم الإيمان لا يُسْلب عن مرتكب الكبيرة في الحياة الدنيا، فإنه كذلك لا يخلد في النار في الآخرة وإن كان قد يعذب في النار ما شاء الله؛ فإنه لا يخلد في النار أحدٌ من أهل التوحيد، ولذلك أجمع السلف رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ على أنه لا يُكَفَّرُ أحدٌ من أهل القبلة بذنب، ولا يخرج من الإسلام بعمل [٣].

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: (٨/٧٢،٧٣)، (١١/٦٦١).

(٢) ينظر: شرح الأصول الخمسة، ص: (١٢٦، ٧١٦، ٧١٧).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: (٧/٦٧١–٦٧٩).

الأصل الخامس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

وهذا الأصل وإن كان من أصول الإسلام، إلا أن المعتزلة خالفوا فيه منهج السلف الصالح رَحِمَهُمُ اللَّهُ في عدة أمور، أذكر منها ما يلي:

الأول: أن النهي عن المنكر -عند المعتزلة- لا يكفي فيه مجرد النهي، حتى يتم منعه منعاً باتاً (١).

والصحيح الذي عليه السلف رَحِمَهُمُ اللَّهُ أن مجرد النهي يكفي، فإذا فرط المنهي كان التفريط منه لا من الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر (٢).

الثاني: أنهم يوجبون قتال الأئمة المسلمين من مرتكبي الكبائر، ولا يفرقون بين قتال الكافر والفاسق، وهذا مما وافقوا فيه الخوارج، وخالفوا فيه أهل السنة.

فإن أهل السنة لا يقرون قتال مرتكبي الكبائر، بل يكتفون بتطبيق حدود الله تعالى فيهم، كما يعتقدون بأنه لا يُقَاتَلُ الأئمة حتى يكفروا كفرا بواحاً عليه برهان يحكم به أهل العلم(٣).

الثالث: أنهم جعلوا النهي عن المنكر متدرجاً تدرجاً تصاعدياً؛ فهم يرون أن النهي عن المنكر يكون بالقول اللين أولاً، ثم يكون باليد أو السيف، فإذا ارتفع المنكر بالأمر السهل فلا يتعداه إلى الصعب، وقالوا بأن هذا مما يعلم عقلاً وشرعاً واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص: (٧٤٤، ٧٤٥).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: (١٢٧/٢٨).

(٣) ينظر: المصدر السابق نفسه.

فَإِن فَآءَتۡ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَا بِٱلۡعَدۡلِ وَأَقۡسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ﴾ [الحجرات:٩].

قال القاضي عبد الجبار: ((فالله أمر بإصلاح ذات البين أولاً، ثم بعد ذلك بما يليه، ثم بما يليه إلى أن انتهى إلى المقاتلة)) (١).

وهذا مما خالف فيه المعتزلة المنهج النبوي في النهي عن المنكر؛ فقد عمموا الحكم الخاص- المذكور في الآية- بين الفئتين المتقاتلتين على النهي عن المنكر عموماً.

والصحيح أن النهي عن المنكر مرتب بترتيب النبي ﷺ الوارد في قوله عَلَيۡهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: ((من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان)) (٢).

الرابع: وهو أن الحكم على العمل بأنه معروف أو منكر خاضع لمنهج المعتزلة العقلي؛ فالتحسين والتقبيح عندهم عقلي وليس من الشرع، وستأتي مناقشة أهل الكلام في هذا الجانب في الباب الأول من هذا البحث بإذن الله تعالى.

---

(١) شرح الأصول الخمسة ، ص: (١٤٤).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، عن أبي سعيد الخدري رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُ، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان وأن الإيمان يزيد وينقص وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان، حديث رقم: (٧٨).

التعريف بأبرز المتكلمين من المعتزلة:

ينتسب إلى فرقة المعتزلة الكثير من المتكلمين الذين كان لهم أثرهم في تقعيد قواعد المنهج الكلامي الذي انتشر وتأثر به العديد من الفرق، ويذكر أصحاب المقالات أن المعتزلة افترقت لعدة فرق زادت عن عشرين فرقة عند التفصيل[(١)]، بالرغم من أنهم يتفقون على الأصول الخمسة التي تم ذكرها آنفاً؛ إلا أنهم افترقوا فيما وراء تلك الأصول، أو انفرد أحدهم بما يراه رأياً يرجعه للأصول المذكورة.

وسأذكر فيما يلي تعريفاً موجزاً لأبرز رجال المعتزلة الذين اشتهرت مقالاتهم، والذين كان لهم أبرز الأثر في المعتزلة والفرق التي تأثرت بهم.

١-واصل بن عطاء(٨٠-١٣١هـ):

أبو حذيفة، واصل بن عطاء، مولى بني ضبة، نشأ على الرِّق. تتلمذ على الحسن البصري، وفارقه حين أظهر مقالته في المنزلة بين المنزلتين. يعتبر مؤسس فرقة الاعتزال، وقد قال بِجُلِّ أصول المعتزلة وهي: القول بنفي الصفات، والقول بالقدر، والقول بالمنزلة بين المنزلتين، ومن آرائه-أيضاً-: تفسيق أحد الفريقين من أصحاب الجمل وصفين لكن لا بعينه، وقيل أنه كان يجيز تلاوة القرآن بالمعنى، وله مؤلف في التوحيد، وكتاب: ((المنزلة بين المنزلتين))[(٢)].

---

(١) ينظر: الفرق بين الفرق، البغدادي، ص: (١١٤-٢٠٥)، وينظر: الملل والنحل، الشهرستاني: (٣٩/١-٧٧).

(٢) ينظر: طبقات المعتزلة، أحمد المرتضى، تحقيق مؤسسة ديفلد، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ، ص: (٢٨-٣٥)، وينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي: (٤٦٥/٥)، وينظر: الملل والنحل، الشهرستاني: (٤٠/١-٤٤).

٢- عمرو بن عبيد بن باب(٨٠- ١٤٤هـ):

أبو عثمان البصري، كبير المعتزلة وأولهم؛ حيث اعتزل مع واصل بن عطاء، وتابعه في جميع أقواله، وزاد عليه بردِّه الأحاديث النبوية، وتفسيق كلا الفريقين من أصحاب الجمل وصفين، وقد قضى عليهم بأنهم خالدون في النار [١].

٣-أبو الهذيل العلاف(١٣٥-٢٢٧وقيل ٢٣٥هـ):

محمد بن الهذيل بن عبد الله البصري، شيخ المعتزلة البصريين، صار إمام المعتزلة في زمانه، اشتهر بالفسق، اطلع على الفلسفة اليونانية فتأثر بها، من أقواله: إن علم الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ هو الله، وقدرته هي هو، وأثبت إرادةً لا محل لها، وقال بانقطاع حركات أهل الجنة والنار، وكان يقول بأن المعتبر في الخبر المتواتر حتى يفيد العلم القطعي أن يشتمل على عشرين رجلاً يكون واحد منهم من أهل الجنة-كما يقول-، ومما قال به:إن الصغير إذا مات وقد عرف نفسه ولم يأتِ بجميع معارف التوحيد والعدل فقد مات كافراً وعدواً لله تعالى مستحقاً للخلود في النار. إلى غير ذلك من الآراء [٢].

---

[١] ينظر: طبقات المعتزلة، المرتضى، ص: (٣٥-٤٠)، وينظر: الفرق بين الفرق، البغدادي، ص: (١٢١، ١٢٢)، وينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي: (٦/١٠٥، ١٠٦).

[٢] ينظر: طبقات المعتزلة، المرتضى، ص: (٤٤-٤٩)، وينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي: (١٠/٥٤٢، ٥٤٣)، وينظر: الملل والنحل، الشهرستاني: (١/٤٤-٤٧)، وينظر: الفرق بين الفرق، البغدادي، ص: (١٢١-١٣٠).

٤-أبو إسحاق النظام(١٨٥-٢٣١هـ):

إبراهيم بن سيار بن هاني، سمي بالنظام لأنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة. خالط ملاحدة الفلاسفة، وكان يقول بتكافؤ الأدلة -أي تساويها [١]- في مسألة وجود الله تعالى، وهذا يعني الشك. وقد أعلن التشيع، ووقع في الصحابة رضي الله عنهم ، وكان مشهوراً بالفسق. أنكر حجية الخبر المتواتر، والقياس، والإجماع، وأنكر إعجاز القرآن، وكان يقول بأن العرب كانوا يستطيعون أن يأتوا بمثل القرآن لكن الله صرفهم عن ذلك تعجيزاً منه لهم. ومن أقواله -أيضاً-: إن أجزاء الجزء لا تتناهى ولا يزال يمكن أن يفصل من الخردلة الواحدة شيئاً بعد شيء إلى مالا نهاية. وكان يقول بأنه يجب على الله أن يفعل بالعبد ما فيه صلاحه. ومن أقواله-أيضاً-: إن الله خلق كل شيء مرة واحدة وأن المخلوقات بعضها في بعض، وإنما يتقدم بعضها ويتأخر بعضها في الظهور من أماكنها. وقد كفره أبو الهذيل العلاف من المعتزلة وغيره [٢].

٥-بشر بن المعتمر الهلالي(ت:٢١٠هـ):

أبو سهل، الكوفي ثم البغدادي، شيخ معتزلة بغداد، من أقواله: أن الانسان يخلق اللون، والطعم، والرائحة، والسمع، والبصر، وكذلك جميع الإدراكات على

(١) تكافؤ الأدلة: أي تساويها بحيث لا يمكن نصر مذهب على مذهب، ولا تغليب مقالة على مقالة. (الفصل، ابن حزم، تحقيق د. محمد نصر وآخرون، دار الجيل ، بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ ٥/٢٥٣).

(٢) ينظر: طبقات المعتزلة، المرتضى، ص: (٤٩-٥٢)، وينظر: الملل والنحل، الشهرستاني: (١/٤٧-٥٣)، وينظر: الفرق بين الفرق، البغدادي، ص: (١٣١-١٥٠)، وينظر: التبصير في الدين، الأسفراييني، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ، ص: (٧١، ٧٢).

سبيل التولد، كما أنه يخلق الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة. ومن أقواله- أيضاً- أن الإنسان إذا تاب ثم رجع للذنب فإنه يعاقب على ما تاب منه[١].

٦-هشام بن عمرو الشيباني الفوطي(ت: ٢٢٦هـ):

من منكري القدر، والله تعالى لا يخلق الكفر-عنده-، ومن بدعه: أن الله تعالى لم يؤلف بين قلوب المؤمنين، ولم يضل الكافرين. والأعراض عنده -كالإيمان والكفر- غير مخلوقة لله تعالى، كما قال بأن الجنة والنار غير مخلوقتين الآن، وكفر من قال بذلك[٢].

٧-ثمامة بن أشرس:

أبو معن، النميري بالولاء، البصري المتكلم، من رؤوس المعتزلة القائلين بخلق القرآن. من بدعه قوله: إن الأفعال المتولدة لا فاعل لها، وهذه الضلالة منه تجر إلى أنكار الخالق سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، ومن بدعه-أيضاً- قوله: إن من مات من الكفار ولم يعرف الله اضطراراً، أو مات طفلاً، فإنه يكون تراباً يوم القيامة، ولا يستحق ثواباً ولا عقاباً، وإنما خلقه الله للسخرة والاعتبار فحسب – تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً-[٣].

---

(١) ينظر: طبقات المعتزلة، المرتضى، ص: (٥٢-٥٤)، وينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي: (١٠/٢٠٣)، وينظر: الملل والنحل، الشهرستاني: (١/٥٦-٥٨)، وينظر: الفرق بين الفرق، البغدادي، ص: (١٥٦-١٥٩)، وينظر: التبصير في الدين، الأسفراييني، ص: (٧٤، ٧٥).

(٢) ينظر: طبقات المعتزلة، المرتضى، ص: (٦١)، وينظر: الملل والنحل، الشهرستاني: (١/٦٣-٦٥)، وينظر: الفرق بين الفرق، البغدادي، ص: (١٥٩-١٦٣).

(٣) ينظر: طبقات المعتزلة، المرتضى، ص: (٦٢- ٦٧)، وينظر: الملل والنحل، الشهرستاني: (٦١-٦٥)، وينظر، سير أعلام النبلاء، الذهبي: (١٠/ ٢٠٤-٢٠٦)، وينظر: الفرق بين الفرق، البغدادي، ص: (١٧٢-١٧٥).

٨- أبو جعفر الإسكافي(ت: ٢٤٠هـ):

محمد بن عبد الله السمرقندي، برع في علم الكلام، من ضُلَّالِ القدرية. من ضلالاته: أنه يمنع أن يكون الله متكلماً، لكنه يجيز أن يسمى مُكَلِّماً؛ وذلك لأن الكلام لا يقوم بذات الله عنده إنما يخلقه ويحل في غيره فيتكلم عنه [١].

٩- أبو الحسين الخياط:

عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، شيخ المعتزلة البغداديين، وقد شارك الخياط سائر القدرية في أكثر ضلالاتهم، وانفرد عنهم بقوله: إن الجسم في حال عدمه يكون جسماً، وقال بأن كل وصفٍ يجوز ثبوته في حال الحدوث فهو ثابت له في حال عدمه، له مؤلفات من أبرزها: كتاب ((الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد)) [٢].

١٠- أبو القاسم البلخي الكعبي(ت:٣٢٩هـ):

عبد الله بن أحمد بن محمود الخراساني، كان تلميذاً للخياط، ومن أبرز آرائه: أنه أنكر أن الله تعالى يرى أو يسمع، وتأول تسمية الله تعالى بالسميع والبصير على أنه عليم بالمسموعات التي يسمعها غيره، والمرئيات التي يراها غيره- تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً-، ومن أقواله- أيضاً- أنه زعم أن الله ليست له إرادة على الحقيقة، ويؤول إرادة الله الفعل منه سبحانه بمعنى خلقه بعلمه، ويؤول

---

(١) ينظر: طبقات المعتزلة، المرتضى، ص: (٧٨)، وينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي: (٥٥١/١٠)، وينظر، الفرق بين الفرق، البغدادي، ص: (١٦٩-١٧١)، وينظر: التبصير في الدين، الأسفراييني، ص: (٧٩).

(٢) ينظر: طبقات المعتزلة، المرتضى، ص: (٨٥-٨٨)، وينظر: الملل والنحل، الشهرستاني: (٦٦/١)، وينظر: الفرق بين الفرق، البغدادي، ص: (١٧٩، ١٨٠)

إرادته الفعل من عبده بمعنى أمره له، وقال بأن وصف الله بالإرادة إنما هو مجاز. ومن أبرز مؤلفاته: كتاب ((مقالات الإسلاميين))[١].

١١- أبو علي الجبائي(٢٣٥-٣٠٣هـ):

محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، أبو علي، من أئمة المعتزلة، ورئيس علماء الكلام في عصره، ومن أقواله: إن أسماء الباري تعالى يجوز أن تؤخذ قياساً، ويجوز أن تشتق من أفعاله حتى لولم يرد النص بها، ومن أقواله-أيضاً-: إن الله لا يقدر على أن يفني الأجسام متفرقة، وإنما يخلق عرضاً في غير محل يفني به جميع الأجسام، كما أنه يخلق أرادته لا في محل إذا أراد تعظيم ذاته. ويقول –أيضاً-: إن الله لا يتكلم بذاته بل يخلق كلامه في محل.

وكان يقول بأن الله تعالى عالم لذاته، قادر لذاته، أي لا يقتضي كونه عالماً صفة هي حال علم، أو حال يوجب كونه عالماً. كما فسر كونه تعالى سميعاً بصيراً بأنه حي لا آفة به[٢].

١٢- أبو هاشم الجبائي (ت:٣١٢):

وهو ابن أبي علي الجبائي، واسمه عبد السلام، رئيس معتزلة البصرة بعد أبيه، من أبرز مقالاته: إن معنى كون الله عالم لذاته، قادر لذاته، أي: أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه موجوداً بذاته؛ فأثبت أحوالاً هي صفات عنده، لا

---

(١) ينظر: ينظر: طبقات المعتزلة، المرتضى، ص: (٨٨، ٨٩)، وينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي: (٢٥٦/١٥)، وينظر، الملل والنحل، الشهرستاني: (٦٦/١، ٦٧)، وينظر: الفرق بين الفرق، البغدادي، ص: (١٨١، ١٨٢).

(٢) ينظر: طبقات المعتزلة، المرتضى، ص: (٨٠-٨٥)، وينظر: الملل والنحل، الشهرستاني: (٦٧/١-٦٩)، وينظر: الفرق بين الفرق، البغدادي: ص: (١٨٣، ١٨٤)، ينظر: الأعلام، الزركلي: (٢٥٦/٦).

معلومة ولا مجهولة؛ فكون العالم عالماً حال هي صفةٌ وراء كونه ذاتاً أي المفهوم منها غير المفهوم من الذات، وكذلك كونه قادراً وحياً، وهذا ما يسمى بأحوال أبي هاشم [١].

١٣- القاضي عبد الجبار الهمذاني(ت:٤١٥هـ):

أبو الحسن، عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل، العلامة المتكلم، شيخ المعتزلة، من كبار فقهاء الشافعية، كان في بدايته يذهب في الأصول مذهب الأشعرية. هو الذي فتّق علم الكلام، ووضع الكتب فيه، وإليه انتهت الرياسة في المعتزلة، حتى صار شيخها، وعالمها، وصار الاعتماد على كتبه ومسائله. له مصنفات كثيرة من أبرزها: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، و «شرح الأصول الخمسة»، «المجموع في المحيط بالتكليف»، وغير ذلك [٢].

وبعدُ: فهؤلاء هم أبرز رجال المعتزلة؛ الذين كان لهم أكبر الأثر في تقرير مذهب المعتزلة في أصول الدين والعقيدة، وهناك الكثير غيرهم ممن اشتهروا، لكنهم آخذون بما ذهب إليه هؤلاء الذين تم ذكرهم، وسيتم عرض مقالاتهم من خلال أبواب هذا البحث ، وسيتم الترجمة لمن يستجد ذكره منهم في موضعه إن شاء الله تعالى.

---

(١) ينظر: طبقات المعتزلة، المرتضى، ص: (٩٤-٩٦)، وينظر: الملل والنحل، الشهرستاني: (١/٦٧-٦٩)، وينظر التبصير في الدين، الأسفراييني، ص: (٨٦-٨٩)، وينظر: الفرق بين الفرق، البغدادي، ص: (١٨٥-٢٠١).

(٢) ينظر: طبقات المعتزلة، المرتضى، ص: (١١٢، ١١٣)، وينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي: (١٧/٢٤٤، ٢٤٥)، وينظر: الأعلام، الزركلي: (٣/٢٧٣).

ثالثاً: الأشاعرة:

تنسب فرقة الأشاعرة إلى أبي الحسن الأشعري، وهو المؤسس الأول لمنهج الأشاعرة، ثم تطور المذهب على يد رجال الأشاعرة -وبخاصة المتأخرين ابتداء من الجويني ومن جاء بعده - الذين تأثروا بمنهج الفلاسفة والمعتزلة، كما سيتبين لنا من خلال الترجمة لهم.

ويمكن تلخيص منهج الأشاعرة الذي استقر عليه المذهب عند متأخريهم في الإلهيات كما يلي:

١-اعتمادهم على العقل في تقرير العقائد والدفاع عنها، ومن ذلك الاستدلال على وجود الله تعالى، وما يجب له وما يمتنع من الصفات والأفعال، وتقديم العقل على النقل عند التعارض بينهما-بزعمهم-، وهو ما يسمونه القانون العقلي، والذي يلجؤون إليه عندما يواجهون بالنصوص. كما أنهم لا يقبلون تقرير العقائد بالنصوص الشرعية،وهي ما يصطلحون على تسميتها بالسمعيات. وهم-كذلك- لا يحتجون بخبر الآحاد في العقائد، ويجوزون الاحتجاج به في غير ذلك مالم يتعارض مع العقل [١] .

---

(١) ينظر: التقريب والإرشاد الصغير ، الباقلاني، تحقيق د. عبد الحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة: (٢٢٨/١)، وينظر: التمهيد، الباقلاني، ص: (١٨-٩٨)، وينظر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، الباقلاني، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الثانية ١٤٢١هـ، ص: (١٦، ١٧)، وينظر: كتاب قانون التأويل، الغزالي، تحقيق محمود بيجو، الطبعة الاولى ١٤١٣هـ، ص: (١٩، ٢٠)، وينظر: كتاب أساس التقديس، الرازي، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٤٠٦هـ، ص: (٢٢٠، ٢٢١).

٢-استخدامهم للمصطلحات المنطقية والفلسفية في تقرير العقائد [١] .

٣- منهجهم في الصفات هو النفي عموماً، مع إثبات سبع صفات عقلية- بزعمهم- وهي: السمع، والبصر، والحياة، والإرادة، والقدرة، والكلام، والعلم. أما ما عداها من الصفات فيجب تأويلها-عندهم-. كما أنهم نفوا عن الله تعالى الصفات الفعلية الاختيارية، وأوجبوا تأويل الصفات الخبرية كاليد والوجه أو تفويض معناها مع عدم الإقرار بظاهرها [٢] .

٤- التوحيد عندهم هو توحيد الربوبية فقط، ويدخلون فيه نفي الصفات [٣].

٥- يعتبرون في القدر من الجبرية، كما أنهم ينكرون التعليل [٤] .

---

(١) ينظر: الإرشاد، الجويني، تحقيق د محمد يوسف، وآخرون، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٥٠م، ص: (٥) وما بعدها. وينظر: البرهان في أصول الفقه، الجويني، تحقيق د عبد العظيم الديب، دار الأنصار، القاهرة، الطبعة الثانية: (١/٨٣) وما بعدها، وينظر: كتاب المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، الرازي، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر أباد، الهند، الطبعة الأولى ١٣٤٣هـ: (٢/٤٤٨)، وينظر: كتاب الأربعين في أصول الدين، الرازي، تحقيق د أحمد حجازي السقا، مطبعة دار التضامن بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ: (١/١٠٣، ١٠٤).

(٢) ينظر: رسالة إلى أهل الثغر، أبو الحسن الأشعري، تحقيق عبد الله الجنيدي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ، ص: (٢١٨)، وينظر: التمهيد، الباقلاني، ص: (١٩١)، وينظر: الإرشاد، الجويني، ص: (٦١-٦٥)، وينظر: الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق د. إبراهيم جوبوقجي وآخرون، كلية الإلهيات بجامعة أنقرة ١٩٦٢م، ص: (٩٩).

(٣) ينظر: التمهيد، الباقلاني، المكتبة الشرقية، بيروت ١٩٥٧م، ص: (٢٥)، وينظر: المطالب العالية من العلم الإلهي، الرازي، تحقيق د أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ: (٢/١٣٥).

(٤) ينظر:غاية المرام في علم الكلام، الآمدي، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة ١٣٩١هـ، ص: (٢٢٤).

وفيما يلي تفصيل لأقوالهم، وآراءهم، وذكر كتبهم في ذلك؛ من خلال الترجمة لأبرز أعلام الأشاعرة، ، كما سيأتي مناقشة ما ذهبوا إليه من خلال أبواب هذا البحث بإذن الله تعالى.

التعريف بأبرز رجال الأشاعرة:

١-أبو الحسن الأشعري(٢٦٠-٣٢٤هـ):

علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى –الصحابي- عبد الله بن قيس بن حضار، الأشعري، اليماني، البصري. أمضى شطراً كبيراً من عمره في الاعتزال، ولما برع في معرفته كرهه، وتبرأ منه، وصعد إلى المنبر للناس فأعلن توبته من منهج المعتزلة، ثم أخذ يرد عليهم، ويهتك عوارهم [(١)].

وقد مر أبو الحسن الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأطوارٍ ثلاثة في حياته هي:

الطور الأول: مرحلة الاعتزال كما سبق ذكرها.

الطور الثاني: مرحلة تأثره بأبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب [(٢)]، الذي كان ينفي عن الله الصفات التي تتعلق بالمشيئة، ومن أشهر كتب أبي الحسن

---

(١) ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، (١٥/٨٥)، وينظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، تحقيق د إحسان عباس، دار صادر، بيروت: (٣/٢٨٤-٢٨٦).

(٢) هو: أحد المتكلمين في أيام المأمون، كان شديداً على المعتزلة، وهو ينفي الصفات الاختيارية عن الله تعالى، وكان يقول: ليس لله كلاماً مسموعاً، والقرآن حكاية عن كلام الله، من مؤلفاته: ((الصفات))، و((خلق الأفعال))، و((الرد على المعتزلة)). توفي سنة ٢٤١هـ: (ينظر: سير أعلام النبلاء، ١١/١٧٤).

الأشعري التي ألفها في هذه المرحلة: كتاب «اللُّمع في الرد على أهل الزيغ والبدع».

الطور الثالث: ويمثل في إعلان أبي الحسن الأشعري أنه على مذهب الإمام أحمد، حيث قال في كتابه «الإبانة عن أصول الديانة» بعد أن ذكر تمسكه بالكتاب والسنة، وما قاله الصحابة والتابعون وأئمة الحديث: «وبما يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون، ولمن خالف قوله مجانبون..»[١].

والصحيح أن أبا الحسن الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ لم يرجع لمنهج أهل السنة والجماعة وإنما قرب منه، ومال إلى رأي الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ [٢]، وقد خالف منهج السلف وبقي على منهج ابن كلاب في عدد من المسائل التي ستتضح من خلال عرض أبرز آرائه كما يلي:

أ- منهجه في الاستدلال على وجود الله تعالى:

وهو مما خالف فيه منهج أهل السنة، واتبع فيه منهج الفلاسفة والمتكلمين في ذلك؛ حيث إنه يستدل على حدوث الإنسان بالتغير الواقع فيه ليصل بذلك إلى وجود محدثه وهو الله تعالى [٣].

والأشعري وإن كان لم يستدل بدليل الأعراض الذي يقول به المتكلمون- وسيأتي بيانه في الباب الأول من هذا البحث-، إلا أنه يستدل على حدوث

---

(١) الإبانة عن أصول الديانة ، دار ابن زيدون للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ص: (٩).

(٢) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق د محمد رشاد سالم، جامعة الإمام، الرياض، الطبعة الثانية ١٤١١هـ: (٢/١٦).

(٣) ينظر: رسالة إلى أهل الثغر، أبو الحسن الأشعري، ص: (١٤٢، ١٤٣).

الإنسان بتغير أوصافه وهيئاته، وهذا من جنس دليل الأعراض، إلا أنه عدل عن صورة غامضة إلى صورةٍ واضحة[١]، وهذا مخالف لمنهج القرآن والسنة؛ إذ أن القرآن الكريم استدل بحدوث الإنسان على وجود الله تبارك وتعالى. قال الله تعالى: ﴿ وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ﴾[الذاريات:٢١].

ب- مذهبه في صفات الله تعالى:

خالف الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ منهج أهل السنة والجماعة في عدد من المسائل في باب الصفات منها: أنه يثبت الصفات العقلية لله تعالى، وهي الصفات السبع- فقط-: العلم، والحياة، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، والإرادة [٢].

وهو يثبت الصفات الخبرية: كالوجه، واليدين، والعين، ويستدل لها بالنصوص[٣]، أما الصفات الفعلية لله تعالى فقد أثبت أصلها وجعلها قديمة غير متجددة، كصفة الكلام؛ ويعلل ذلك بأن الله تعالى لا تقوم به الحوادث[٤]، وكذلك أثبت النزول والمجيء لله تعالى لكن بغير حركة-كما يقول- [٥].

كما أنه ينفي عن الله بعض الصفات الفعلية كالفرح، والغضب، والرضا، ونحوها، ويؤولها بالإرادة [٦].

---

(١) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية: (٧/٢٢٨).

(٢) ينظر: رسالة إلى أهل الثغر، الأشعري، ص: (٢١٤، ٢١٥).

(٣) ينظر: الإبانة، الأشعري، ص: (٣٧-٤١)، وينظر: رسالة إلى أهل الثغر، الأشعري، ص: (٢٢٥).

(٤) ينظر: رسالة إلى أهل الثغر، الأشعري، ص: (٢١٤، ٢١٥).

(٥) ينظر: المصدر السابق، ص: (٢٢٧-٢٣٠).

(٦) ينظر: المصدر السابق، ص: (٢٣١).

ت- مذهبه في القدر:

من أبرز آراء الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ في باب القدر: إثباته لعلم الله الشامل المحيط بكل شيء، وهو يقول بأنه علم أزلي قائم بذات الله تعالى، وليس بمتجدد، وكذلك إرادته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ. كما أنه يثبت أن الله تعالى خالق كل شيء من أفعال العباد، وغيرها[١]، وهو يصرح بنفي التعليل في أفعال الله تعالى [٢].

هذه هي مجمل أراء أبي الحسن الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيما يتعلق بالإلهيات، وستأتي مفصلة من خلال أبواب البحث-بإذن الله تعالى-، مع مناقشتها والرد على المخالف منها، وقد تبين من خلال عرض أرائه كيف أنه لم يوافق منهج السلف في العديد من الآراء، وإن كان قد صرح أنه على مذهب الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ .

ومما ينبغي أن يعلم: أن متبعي الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ ممن أتوا بعده وأصبحوا من رجال المذهب الأشعري قد أضافوا إلى المذهب العديد من الآراء المخالفة لما عليه شيخهم أبو الحسن الأشعري، بل ساروا على عكس ما سار عليه؛ حيث إنه ترك الاعتزال وقرب من أهل السنة، أما من أتى بعده من رجال الأشاعرة فقد ابتعدوا عن منهج السلف، وقالوا بأقوال المعتزلة، والفلاسفة، وهو ما استقر عليه مذهب الأشاعرة إلى يومنا هذا. وسيتبين لنا ذلك من خلال الترجمة الموجزة لبقية رجال الأشاعرة بعد أبي الحسن الأشعري، وهو ما سيتم بيانه بشكل مفصل خلال أبواب وفصول هذا البحث.

---

(١) ينظر: الإبانة، الأشعري، ص: (٤١-٥٣).

(٢) ينظر: رسالة إلى أهل الثغر، الأشعري، ص: (٢٤١)

٢- أبو بكر الباقلاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ (٣٣٨-٤٠٣هـ):

محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، من كبار علماء الكلام، انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة في عصره. ولد في البصرة، وسكن بغداد وتوفي بها.

من مؤلفاته: ((إعجاز القرآن))، و((الإنصاف))، و((التمهيد))، و((الاستبصار))، وغيرها [١].

وقد كان يثبت الصفات الخبرية لله تعالى كاليد، والوجه -كما كان عليه أبو الحسن الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ- [٢]، ومن أبرز ما أضافه لمذهب الأشاعرة أنه جعل العقل هو الأساس في إثبات العقائد، كما أنه وضع المقدمات العقلية والقواعد الكلامية كالجوهر والعرض[٣].

٣- أبو منصور البغدادي رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت:٤٢٩هـ):

عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني. ولد ببغداد. أشعري المذهب. من أئمة الأصول. من مؤلفاته: كتاب ((أصول الدين))، ((الفرق بين الفرق))، ((التحصيل في أصول الفقه))، وغيرها[٤].

---

(١) ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي: (١٧/ ١٩٠)، وينظر: الأعلام، الزركلي: (٦/ ١٧٦).

(٢) ينظر: التمهيد، الباقلاني، ص: (٢٥٠-٢٧٠).

(٣) ينظر التقريب والإرشاد الصغير ، الباقلاني، تحقيق د. عبد الحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة: (١/ ٢٢٨)، وينظر: التمهيد، الباقلاني، ص: (١٨-٩٨)، وينظر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، الباقلاني، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الثانية ١٤٢١هـ، ص: (١٦، ١٧).

(٤) ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي: (١٧/ ٥٧٢)، وينظر: الأعلام، الزركلي: (٤/ ٤٨).

ومن أبرز ما ضمنه لمنهج الأشاعرة: تبنيه لدليل حدوث الأعراض والأجسام-وهو من أدلة المعتزلة على وجود الله تعالى-، وقد اقتدى به الأشاعرة بعد ذلك [١].

كما أنه أول جميع الصفات الخبرية لله تعالى، كالوجه، واليدين، والقدم، وغيرها، وهذا على خلاف ما كان عليه أبو الحسن الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ [٢].

٤- أبو المعالي الجويني رَحِمَهُ ٱللَّهُ (٤١٩-٤٧٨هـ):

عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، ركن الدين، لقب بإمام الحرمين؛ لمجاورته في مكة والمدينة أربع سنين، وهو من علماء الأشاعرة المتأخرين، ومن علماء الفقه الشافعي، وله العديد من الكتب أبرزها: ((البرهان في أصول الفقه))، ((الشامل في أصول الدين))، وهو فيه على مذهب الأشاعرة، ((الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد))، ((الورقات في أصول الفقه))، وغيرها [٣].

ويعتبر الجويني من المؤثرين تأثيراً كبيراً في نقل منهج الأشاعرة إلى الفلسفة والاعتزال من خلال ما أضافه من آراء ومن أبرزها ما يلي:

---

(١) ينظر: أصول الدين، البغدادي، مطبعة الدولة، استانبول، الطبعة الأولى ١٣٤٦هـ، ص: (٥٤-٦٧).

(٢) ينظر: المصدر السابق، ص: (٧٥، ١٠٩، ١١٠).

(٣) ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي: (١٨/٤٦٨-٤٧٧)، وينظر: الأعلام، الزركلي: (٤/١٦٠).

أ- موافقته للمعتزلة في أن القرآن المتلو خلق الله-تعالى-، مع مخالفته لهم في إثبات الكلام كصفة قائمة بذات الله تعالى، ويجعله المعنى القائم بالنفس(١).

ب- قوله بما ذهب إليه أبو هاشم الجبائي؛ من أن صفات الله أحوال ثابتة بين الوجود والعدم (٢).

ت- تأثره بالفلسفة؛ وذلك من خلال نقوله عنهم، واهتمامه بالمصطلحات والتعريفات الفلسفية في جميع كتبه (٣)، وهو ما تأثر به من جاء بعده، حيث إنهم نهجوا نفس نهجه كما سيتضح من خلال ترجمتهم.

٥- أبو حامد الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ (٤٥٠-٥٠٥هـ):

محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، فيلسوف، متصوف، أشعري، طلب العلم على أبي المعالي الجويني، وكان من أشهر تلامذته.

له مصنفات كثيرة من أبرزها: ((تهافت الفلاسفة))، ((الاقتصاد في الاعتقاد))، ((إحياء علوم الدين))، ((المنقذ من الضلال))، ((فضائح الباطنية))، ((إلجام العوام عن علم الكلام))، ((المستصفى من علم الأصول))، وغيرها (٤).

وقد كان للغزالي أكبر الأثر على المذهب الأشعري، ويتلخص ذلك فيما يلي:

---

(١) ينظر: الإرشاد، الجويني، تحقيق د محمد يوسف، وآخرون، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٥٠م، ص: (١١٦، ١١٧).

(٢) ينظر: المرجع السابق، ص: (٨٠).

(٣) ينظر: المرجع السابق، ص: (٥) وما بعدها، وينظر: البرهان في أصول الفقه، الجويني، تحقيق د عبد العظيم الديب، دار الأنصار، القاهرة، الطبعة الثانية: (١/ ٨٣) وما بعدها.

(٤) ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي: (١٩/ ٣٢٢)، وينظر: الأعلام، الزركلي: (٧/ ٢٢).

أ- إظهاره لقانون التأويل العقلي[١]، وإن كانت صياغته النهائية تمت على يد الرازي.

ب- أثره الكبير في خلط المنهج الكلامي الأشعري بالتصوف الفلسفي الإشراقي[٢].

وسيأتي مزيد بيان لهذا المنهج الذي سار عليه الغزالي في الباب الأول من هذا البحث حين الحديث عن موقف المتكلمين من مصادر المعرفة[٣].

٦- فخر الدين الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ (٥٤٤-٦٠٦هـ):

محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي، فيلسوف، أشعري، يلقب بابن الخطيب.

له مصنفات كثيرة أهمها: تفسيره المسمى: ((مفاتح الغيب))، ((محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين))، ((المسائل الخمسون في أصول الكلام))، ((المطالب العالية))، ((الأربعين في أصول الدين))، ((نهاية العقول))، ((المباحث المشرقية))، ((أساس التقديس))، وغيرها كثير [٤].

ويعتبر الرازي -أيضاً- من المؤثرين البارزين في صياغة المذهب الأشعري، وذلك من خلال ما يأتي:

---

(١) ينظر: كتاب قانون التأويل، الغزالي، تحقيق محمود بيجو، الطبعة الاولى ١٤١٣هـ، ص: (١٩، ٢٠).

(٢) ينظر كتاب مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، الغزالي، تحقيق عبد العزيز السيروان، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى١٤٠٧هـ، ص: (١٣٩).

(٣) ينظر: المبحث الثاني، الفصل الأول، الباب الأول، من هذا البحث.

(٤) ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي: (٢١/ ٥٠٠، ٥٠١)، وينظر: الأعلام، الزركلي: (٦/ ٣١٣).

أ- تعميقه للنهج الفلسفي وخلطه بعلم الكلام، وذلك في أغلب كتبه[١].

ب- كما أنه قرر القانون العقلي، وسماه القانون الكلي [٢].

ت- وقد قال الرازي بقول المعتزلة في أن الله تعالى ليس بمتكلم في الأزل[٣].

٧- عضد الدين الإيجي رَحِمَهُ ٱللَّهُ (٧٠٠-٧٥٦هـ):

عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، القاضي، عضد الدين، الإيجي، كان إماماً في علم الكلام، وعلم الأصول، وعلم المعاني، والعربية. له عدة مؤلفات من أبرزها كتابه المسمى : ((المواقف في علم الكلام)) [٤].

ويعتبر الإيجي بالنسبة للأشاعرة كالقاضي عبد الجبار بالنسبة للمعتزلة؛ حيث إنه قرر منهج الأشاعرة وأرسى دعائمه من خلال كتابه ((المواقف))؛ فهو

---

(١) ينظر: كتاب المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، الرازي، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر أباد، الهند، الطبعة الأولى ١٣٤٣هـ: (٤٤٨/٢)، وينظر: كتاب الأربعين في أصول الدين، الرازي، تحقيق د أحمد حجازي السقا، مطبعة دار التضامن بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ: (١٠٣/١، ١٠٤)،

(٢) ينظر: كتاب أساس التقديس، الرازي، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٤٠٦هـ، ص: (٢٢٠، ٢٢١).

(٣) ينظر: كتاب المطالب العالية من العلم الإلهي، الرازي: (٢٠٤/١- ٢٠٧).

(٤) ينظر: الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، ابن حجر العسقلاني، دار الجيل، بيروت: (٣٢٢/٢).

يعتبر مع شروحه-وأبرزها شرح الجرجاني[١]- الصياغة النهائية لمذهب الأشاعرة، وقد خلط فيه بين علم الكلام والفلسفة حتى أصبحت هذه سمة علم الكلام لدى متأخري الأشاعرة.

وكل الشخصيات التي أتت بعد عضد الدين الإيجي-في الغالب- ناقلة أو شارحة أو ملخصة لمن سبقها؛ لذا اكتفي بما تم بيانه في ذلك؛ حرصاً لعدم الإطالة، وسيتم ترجمة من يذكر منهم خلال هذا البحث في موضعه بإذن الله تعالى.

---

(١) علي بن محمد بن علي، المعروف بالشرف الجرجاني، فيلسوف، من كبار العلماء بالعربية، ولد سنة ٧٤٠هـ، وتوفي سنة ٨١٦، له مصنفات كثيرة منها : التعريفات، وشرح المواقف للإيجي، ومقاليد العلوم، وحاشية على الكشاف، وغيرها. (ينظر: الأعلام للزركلي، ٥/٧).

رابعاً: الماتريدية:

وهي مذهب كلامي يتبع طريقة المتكلمين في تقرير العقائد والدفاع عنها، كما أنها مذهب قريب من الأشاعرة، بل إن أتباع الماتريدية يعتبرون أن أبا الحسن الأشعري، وأبا منصور الماتريدي هما إماما أهل السنة والجماعة -كمايقولون- [١]. إلا أن الماتريدي قد خالف الأشاعرة في بعض المسائل، كما سيأتي بيان ذلك.

ومن أبرز أقوال الماتريدية في الإلهيات ما يلي:

الأول: اعتمادهم العقل مصدراً للتلقي في الإلهيات، والنبوات، والتحسين والتقبيح، وقد أخذوا بقول المعتزلة في ذلك[٢].

الثاني: إن التوحيد عندهم هو توحيد الربوبية، ولا يذكرون توحيد الألوهية، وهم يستدلون على وجود الله تعالى بدليل حدوث الأعراض[٣].

الثالث: يثبتون الصفات السبع العقلية التي أثبتها الأشاعرة، ويزيدون عليها صفة التكوين [٤]؛ والمراد بصفة التكوين عند الماتريدية: إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، وهي مرادفة عندهم للتخليق والخلق والإيجاد والإحداث، وهم يجعلون جميع أفعال الله تعالى كالخلق والرزق والإحياء والإماتة راجعة إلى

---

(١) ينظر: مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، طاش كبري زاده، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ: (١٣٣/٢).

(٢) ينظر: كتاب التوحيد، أبو منصور الماتريدي، تحقيق د. فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية، ص: (٣-٦، ١٠٢، ١٢٩، ٢٢١-٢٢٣).

(٣) ينظر: المصدر السابق، ص: (١٩-٢٣).

(٤) ينظر: المصدر السابق، ص: (٢٩٣).

صفة واحدة هي صفة التكوين، ويعتبرونها قديمة أزلية [١] مع نفيهم لتجدد الفعل وتعلقه بالمشيئة[٢].

كما أنهم ينفون جميع الصفات الخبرية [٣]، و ينفون الصفات الاختيارية [٤]، ويرون بأن كلام الله معنى واحد نفسي أزلي[٥].

الرابع: يؤمن الماتريدية بأن الله خالق أفعال العباد [٦]، لكنهم يثبتون للعبد إرادة جزئيةً، ويرون أنها غير مخلوقةٍ لله تعالى، ويقولون: إن هذه الإرادة حال بين الوجود والعدم، وأنها من الأمور الاعتبارية؛ فلا يتضمن صدورها منهم معنى الخلق؛ إذ الخلق يتعلق بالموجود فقط [٧].

---

(١) ينظر: تبصرة الأدلة في أصول الدين، أبو المعين النسفي، تحقيق د حسين آتاي، رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية، أنقرة، ١٩٩٣م ص: (٤٠٠-٤٩٠)، وينظر: النبراس شرح شرح العقائد النسفية للتفتازاني، محمد الفرهاوي، ص: (١٥٢، ١٥٣).

(٢) ينظر: كتاب المسامرة، الكمال ابن أبي شريف، بشرح المسايرة للكمال بن الهمام في علم الكلام، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، الطبعة الأولى ١٣١٧هـ، ص: (٨٩، ٩٠).

(٣) ينظر: النبراس شرح شرح العقائد النسفية للتفتازاني، محمد الفرهاوي ، ص: (٧٤، ٧٥)

(٤) ينظر: كتاب المسامرة، الكمال ابن أبي شريف، بشرح المسايرة للكمال بن الهمام في علم الكلام، ص: (٣١، ٣٢)

(٥) ينظر: المصدر السابق، ص: (٧٣، ٧٤).

(٦) ينظر: تفسير الماتريدي المسمى: تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، تحقيق د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ: (١/٣٨٨).

(٧) ينظر: موقف البشر تحت سلطان القدر، مصطفى صبري، المطبعة السلفية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٥٢هـ، ص: (٦٩).

وهذه الأصول مما اتفق عليها الماتريدية جميعهم، منذ نشأتها على يد مؤسسها أبي منصور الماتريدي، وتلاميذه من بعده؛ فلم يحصل بها تغيير -بخلاف المعتزلة، والأشاعرة -.

وقد برز في المذهب الماتريدي العديد من علماء الكلام الذين حملوا لواء المنهج الماتريدي، وكتبوا في تقريره، والرد على مخالفيه، وفيما يلي ترجمة لأبرز رجال الماتريدية:

أبرز علماء الكلام الماتريدية:

١-أبو منصور الماتريدي(ت:٣٣٣هـ):

محمد بن محمد بن محمود الماتريدي نسبةً إلى ماتريد وهي بلدة صغيرة بسمرقند[١]، من أئمة علم الكلام، وإليه تنسب الماتريدية، كان معاصراً لأبي الحسن الأشعري، وله ردود على المعتزلة، والروافض، والقرامطة. وله عدة كتب أشهرها: كتاب((التوحيد))، وكتاب ((تأويلات أهل السنة)) في التفسير، وكلا الكتابين على منهجه الكلامي [٢].

٢- أبو اليسر البزدوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ (٤٢١-٤٩٣هـ):

محمد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي، يلقب بالقاضي الصدر، وله كتاب: ((أصول الدين))، قرر فيه منهج الماتريدية [٣]، وقد بين فيه أن سبب

(١) سمرقند: مدينة كبيرة بخراسان، وتقع اليوم في جمهورية أوزباكستان.(ينظر: معجم البلدان، الحموي، ٣/٢٧٩-٢٨٣).

(٢) ينظر: كتاب الفوائد البهية في تراجم الحنفية، أبو الحسنات اللكنوي، دار المعرفة، بيروت، ص: (١٩٥)، وينظر: مفتاح السعادة، كبري زاده: (١٣٣/٢)، وينظر: الأعلام، الزركلي: (١٩/٧).

(٣) ينظر: الفوائد البهية، اللكنوي، ص: (١٨٨)، وينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي: (٤٩/١٩).

تأليفه هو عدم وضوح كتاب التوحيد للماتريدي وعسر ترتيبه، مع ثنائه عليه، وعلى أبي الحسن الأشعري، وابن كلاب. فهو يذكر أنهما على منهج أهل السنة – يقصد الماتريدية-، وأجاز مطالعة كتبهما مع التنبيه لبعض المسائل التي خالفا فيها منهجهم. كما حذر من مطالعة كتب الفلاسفة، والمعتزلة [١].

٣- أبو المعين النسفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ (٤٣٨-٥٠٨هـ):

ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن محمد بن مكحول النسفي نسبةً إلى بلدة نسف[٢]، يعد من أشهر علماء الماتريدية، وله كتاب : «تبصرة الأدلة في أصول الدين»؛ الذي يعد من أهم مراجع العقيدة الماتريدية، بعد كتاب التوحيد للماتريدي[٣].

٤- نجم الدين النسفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ (٤٦٢-٥٣٧هـ):

عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل النسفي. من المكثرين في التأليف، ومن أهم كتبه: «العقائد النسفية»؛ وهو عبارة عن مختصر لكتاب: «تبصرة الأدلة» لأبي المعين النسفي، ويعتبر-أيضاً- من أهم الكتب في العقيدة الماتريدية [٤].

---

(١) ينظر: أصول الدين، البزدوي، تحقيق د هانز بيتر، ضبطه د أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ١٤٢٤هـ، ص: (١٣، ١٤).

(٢) نسف: مدينة كبيرة قريبة من سمرقند، وبخارى. (ينظر: معجم البلدان، الحموي، ٣٢٩/٥).

(٣) ينظر في ترجمته: الفوائد البهية، اللكنوي، ص: (٢١٦)، وينظر: الأعلام، الزركلي: (٣٤١/٧).

(٤) ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء، الذهبي: (١٢٦/٢٠، ١٢٧)، وينظر: الفوائد البهية، اللكنوي، ص: (١٣٩، ١٥٠).

٥- نور الدين الصابوني رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت: ٥٨٠هـ):

أبو محمد، أحمد بن أبي بكر الصابوني البخاري، له مناظرات مع فخر الدين الرازي في نصرة الماتريدية، وله كتاب «الهداية»، وهو مختصر لكتاب «تبصرة الأدلة» للنسفي[١].

٦-الكمال بن الهمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ (٧٨٨-٨٦١هـ):

محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود حميد الدين، برع في العلوم وبخاصة في الفقه وأصوله، من أبرز كتبه «المسايرة»، وهو من المراجع المهمة في معرفة العقيدة الماتريدية[٢].

---

(١) ينظر: الفوائد البهية، اللكنوي، ص: (٤٢)، وينظر: الأعلام، الزركلي: (١/ ٢٥٣).

(٢) ينظر: الأعلام، الزركلي: (٦/ ٢٥٥)

المبحث الثالث

حكم علم الكلام وأهله عند علماء السلف رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ

تبين لنا من خلال التعريف بعلم الكلام وأهله، أنه علم قائم على أسس وقواعد عقلية خاصةٍ بهم؛ خالفوا بها ما عليه الكتاب، والسنة، وسلف هذه الأمة من الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ، ومن تبعهم بإحسان رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ.

لذا فإن السلف رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ -وعلى رأسهم الأئمة الأربعة- قد وقفوا وتصدوا لعلم الكلام وأهله، وحذروا منه، وحرموا الأخذ به، أو مطالعة كتب أهله، واعتبروا أنه علم مُحدَثٌ، وبدعة في الدين، وضلالٌ مبين. وهو ما نجده مسطوراً فيما كتبوه، وما نقله عنهم تلاميذهم، ومن عرف منهجهم. وسأورد طرفاً من أقوالهم رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ فيما يلي:

فمن ذلك قول أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ، عندما سئل عن قوله فيما أحدث الناس من الكلام، فقال: « مقالات الفلاسفة. عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة، فإنها بدعة» [(١)]، وقوله-أيضاً-: « لعن الله عمرو بن عبيد؛ فإنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيهم من الكلام» [(٢)].

---

(١) ذم الكلام وأهله، الهروي، تحقيق عبد الرحمن الشبل، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ: (٢٠٦/٥)، رقم الأثر: (١٠٠٦).

(٢) المصدر السابق: (٢٢٠/٥)، رقم الأثر: (١٠٢٠).

ومن ذلك قول أبي يوسف-صاحب أبي حنيفة- رَحِمَهُ ٱللَّهُ [(١)]: «من طلب الدين بالكلام تزندق..»[(٢)]، وقوله-أيضاً- لبشر المريسي: «العلم بالكلام هو الجهل، والجهل بالكلام هو العلم، وإذا صار الرجل رأساً في الكلام قيل: زنديقٌ أو رمي بالزندقة»[(٣)].

وقد كان الإمام مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ ينهى عن علم الكلام وأهله، ويعتبره من البدع في الدين، ومن ذلك قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إياكم والبدع، قيل: يا أبا عبد الله وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان»[(٤)]، وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لو كان الكلام علماً، لتكلم فيه الصحابة والتابعون، كما تكلموا في الأحكام والشرائع، ولكنه باطلٌ يدل على باطل»[(٥)].

وعلى هذا المنهج سار الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ ؛ فقد كان ينهى عن تعلم علم الكلام، ويغلظ القول في أهله، ومن ذلك قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ : «اعلم أني اطلعتُ

---

(١) هو: القاضي، أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن حبيش بن سعد بن بجير بن معاوية الأنصاري الكوفي، صاحب أبي حنيفة، ولد سنة ١١٣هـ، قال عنه ابن معين: أبو يوسف صاحب حديث، صاحب سنة، وقال عنه الذهبي: بلغ أبو يوسف من رئاسة العلم ما لا مزيد عليه، وكان الرشيد يجله. مات سنة ١٨٢هـ (ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ٨/٥٣٥-٥٣٩)

(٢) ذم الكلام وأهله، الهروي: (٥/٢٠١)، رقم الأثر: (٩٩٨).

(٣) المصدر السابق، رقم الأثر: (٩٩٩)، شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، تحقيق د. عبد الله التركي وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤١١هـ: (١/١٧).

(٤) شرح السنة، البغوي، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ: (١/٢١٧).

(٥) المصدر السابق نفسه.

من أهل الكلام على شيءٍ ما ظننته قط، ولأن يبتلى المرء بكل ما نهى الله عنه ما عدا الشرك خيرٌ له من أن ينظر في الكلام))(١)، وكان يقول: ((ما تردى أحدٌ بالكلام فأفلح)) (٢).

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ((حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأقبل على الكلام))(٣).

وقال عن كتب أهل الكلام: ((لو أن رجلاً أوصى بكتبه من العلم لآخر، وكان فيها كتب الكلام، لم يدخل في الوصية؛ لأنه ليس من العلم. وقال: لو أوصى لأهل العلم لم يدخل أهل الكلام))(٤).

كذلك كان إمام أهل السنة، الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ ينهى عن الكلام، وأهله، ومن ذلك قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ((لا يفلح صاحب كلامٍ أبداً، ولا تكاد ترى أحداً نظر

---

(١) جامع بيان العلم وأهله، ابن عبد البر، تحقيق أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ: (٢/٩٣٩)، الأثر رقم: (١٧٨٩)، وينظر: شرح السنة، البغوي: (١/٢١٧).

(٢) آداب الشافعي ومناقبه، ابن أبي حاتم الرازي، تحقيق عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ، ص: (١٤٣)، جامع بيان العلم وأهله، ابن عبد البر: (٢/٩٤١)، رقم الأثر: (١٧٩٥)، شرح السنة، البغوي: (١/٢١٧).

(٣) شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز: (١/١٨)، مناقب الشافعي، البيهقي، تحقيق السيد أحمد نصر، مكتبة دار التراث، القاهرة: (١/٤٦٢)، جامع بيان العلم وأهله، ابن عبد البر: (٢/٩٤١)، الأثر رقم: (١٧٩٤).

(٤) شرح السنة، البغوي: (١/٢١٨).

في الكلام إلا وفي قلبه دغل))[١]، وكان يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ((لا تجالسوا أهل الكلام وإن ذبوا عن السنة))[٢].

وهذا الموقف للأئمة الأربعة رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ، من علم الكلام وأهله هو ما كان عليه عامة السلف رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ، فقد سئل سفيان الثوري رَحِمَهُ ٱللَّهُ [٣] عن الكلام فقال: ((دع الباطل، أين أنت عن الحق، اتبع السنة، ودع البدعة)) [٤].

قال ابن عبد البر رَحِمَهُ ٱللَّهُ : ((أجمع أهل الفقه والآثار من جميع الأمصار، أن أهل الكلام أهل بدع وزيغ، ولا يُعَدُّون عند الجميع في طبقات الفقهاء، وإنما العلماء أهل الأثر والتفقه فيه، ويتفاضلون فيه بالإتقان والميز والفهم)) [٥].

وبهذه العبارات الثابتة عن أئمة السلف رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ، والتي فيها أشد النكير على علم الكلام وأهله، يتبين لنا مدى اعتبارهم ذلك من المنكرات العظام المخالفة لدين الله، وهدي نبيه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَىٰ آلِهِ وَسَلَّمَ، وفي هذا ردٌّ على كل من يدعي بأن علم الكلام علمٌ أصيل في الإسلام، أو أنه مستمد من كتاب الله وسنة نبيه ﷺ؛ فإن هذا من أعظم الافتراء على دين الله تعالى؛ فإن أصول علم الكلام مختلفة كل الاختلاف عن أصول الإسلام.

---

(١) ينظر: جامع بيان العلم وأهله، ابن عبد البر: (٢/٩٤٢)، الأثر رقم: (١٧٩٦).

(٢) ينظر: مناقب الإمام أحمد بن أحنبل، ابن الجوزي، تحقيق د. عبد الله التركي، دار هجر، ص: (٢١٠).

(٣) أبو عبد الله، سفيان بن سعيد بن مسروق بن حبيب بن رافع ، الثوري الكوفي، كان إماماً في علم الحديث وغيره من العلوم، وأجمع الناس على دينه، وورعه، وزهده، وثقته، وهو أحد الأئمة المجتهدين. (ينظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٢/٣٨٦).

(٤) شرح السنة، البغوي: (١/٢١٧).

(٥) جامع بيان العلم وأهله، ابن عبد البر: (٢/٩٤٢).

وقد تبين لنا من خلال الترجمة لفرق المتكلمين، أنهم جعلوا لأنفسهم أصولاً خالفوا بها الأصول التي جاء بها الإسلام، وردوا نصوص الكتاب والسنة، والإجماع، وجعلوها أموراً ظنيةً في مقابل عقولهم، وذلك ما أوردهم المهالك، فوقعوا في الشك والحيرة والضلال المبين، وهو ما سيتضح في ثنايا هذا البحث إن شاء الله تعالى.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ : « فمعرفة ما جاء به الرسول من الكتاب والسنة، وآثار الصحابة، فعلم آخر لا يعرفه أحدٌ من هؤلاء المتكلمين المختلفين في أصول الدين، ولهذا كان سلف الأمة وأئمتها متفقين على ذمِّ أهل الكلام؛ فإن كلامهم لابد أن يشتمل على تصديق بباطل، وتكذيب بحق، ومخالفة الكتاب والسنة» [١].

---

(١) منهاج السنة النبوية، ابن تيمية: (٢٧٦/٥).



الباب الأول

أثر الفلاسفة على المتكلمين في مصادر المعرفة بالله تعالى، والاستدلال على وجوده

الفصل الأول: أثر الفلاسفة على المتكلمين في مصادر المعرفة بالله تعالى.

وفيه تمهيد، ومبحثان:

التمهيد: المعرفة في اللغة والاصطلاح، ومصادر المعرفة عند أهل السنة. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المعرفة في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثاني: مصادر المعرفة عند أهل السنة.

المبحث الأول: مصادر المعرفة عند فلاسفة اليونان ومن تبعهم من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول:مصادر المعرفة عند فلاسفة اليونان.

المطلب الثاني: مصادر المعرفة عند الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام

المبحث الثاني: أثر الفلاسفة على المتكلمين في مصادر المعرفة وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مصادر المعرفة عند أهل الكلام.

المطلب الثاني: أثر الفلاسفة على الجهمية والمعتزلة ومن تبعهم في انكار المعرفة الفطرية.

التمهيد

المطلب الأول

المعرفة في اللغة والاصطلاح

المعرفة في اللغة:

المعرفة في اللغة ضد الإنكار، وتعود إلى معنى الطمأنينة والسكون؛ وذلك أن ثبوت المعنى في النفس يقتضي سكونها إليه، بخلاف مالم يثبت في النفس فإنها تنكره.

قال ابن فارس[١] في معجم مقاييس اللغة : ((العين والراء والفاء أصلان صحيحان، يدل أحدهما على تتابع الشيء متصلاً بعضه ببعض، والآخر على السكون والطمأنينة تقول: عرف فلانٌ فلاناً عرفاناً ومعرفةً، وهذا أمر معروف، وهذا يدل على ما قلناه من سكونه إليه؛ لأن من أنكر شيئاً توحش منه ونبا عنه))[٢].

---

(١) هو أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين: من أئمة اللغة والأدب، ولد سنة ٣٢٩هـ، أصله من قزوين، وأقام مدةً في همذان، ثم انتقل إلى الري فتوفي فيها سنة ٣٩٥هـ، وإليها نسبته، من تصانيفه: معجم مقاييس اللغة، وجامع التأويل في تفسير القرآن، وغيرها. ينظر: (الأعلام، الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ١/١٩٣).

(٢)معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر: (٤/٢٨١)

المعرفة في الاصطلاح:

تعني المعرفة في الاصطلاح: إدراك الشيء على ما هو عليه، ومن العلماء من جعلها مرادفة للعلم في هذا المفهوم كما يقول ابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ [١]: ((اسمان واقعان على معنى واحد. وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه وارتفاع الشكوك عنه)).[٢]

وهناك من العلماء من يفرق بين المعرفة والعلم، ومن ذلك قول ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ((قولهم: (عرفتُ) كذا أصل وضعها لتمييز الشيء وتعيينه حتى يظهر منفرداً عن غيره ... وأما (علمتُ) فموضوعة للمركبات لا لتمييز المعاني المفردة، ومعنى التركيب فيها: إضافة الصفة إلى المحل، وذلك أنك تعرف زيداً على حدته، وتعرف معنى القيام على حدته، ثم تضيف القيام إلى زيد، فإضافة القيام إلى زيد هو التركيب، وهو متعلق العلم))[٣] ، وقال الجرجاني في التعريفات : ((والمعرفة أيضاً إدراك الشيء على ما هو عليه، والعلم كذلك سوى أن المعرفة مسبوقةً بجهل

---

(١) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، أبو محمد، عالم الأندلس في عصره، ولد بقرطبة سنة ٣٨٤هـ، توفي سنة ٤٥٦هـ، وله مصنفات كثيرة أشهرها: الفصل في الملل والأهواء والنحل، والمحلى في الفقه ، وجمهرة الأنساب، وغيرها. (ينظر: الأعلام للزركلي: ٤/ ٢٥٤).

(٢) ينظر: كتاب الفصل في الملل والاهواء والنحل، ابن حزم، تحقيق د محمد نصر وآخرون، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثاني ١٤١٦هـ، (٥/ ٢٤٢).

(٣) كتاب بدائع الفوائد، تحقيق علي بن محمد العمران، مطبوعات المجمع، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، (٢/ ٤٨٥).

خلافاً للعلم ولهذا يسمى الحق تعالى بالعالم دون العارف))[١]، وقد ذكر ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ أن الفرق بين إضافة العلم إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وعدم إضافة المعرفة إليه راجع إلى نفس المعرفة ومعناها، حيث إنها تستعمل فيما سبق تصوره خفاءٌ من نسيان أو ذهول أو عزوب عن القلب، وهذا مما ينزه الله تعالى عنه [٢].

وتعد نظرية المعرفة من المباحث التي تهتم بدراسة أساسيات المعرفة وبيان موضوعاتها وأنواعها ودرجاتها ومصادرها ، ولها ارتباط وثيق بمسألة الوجود ؛ فهي تهتم بالبحث في إمكان العلم بالوجود أو العجز عن معرفته ، وهل في وسع الإنسان أن يدرك الحقائق وأن يطمئن إلى صدق إدراكه وصحة معلوماته أم لا؟.

لذا يمكن تعريفها- أيضاً - بأنها: ((نشاط الفكر الذي يثبت شيئاً ما بالإيجاب أو السلب))[٣].

والمراد في هذا الفصل بيان مصادر المعرفة بالله تعالى عند الفلاسفة وأثر ما قرروه في ذلك على المتكلمين المخالفين لمنهج أهل السنة والجماعة، ومدى انعكاس ذلك على موضوع الاستدلال على وجود الله تعالى.

---

(١) كتاب التعريفات، مكتبة لبنان ببيروت، طبعة: ١٩٨٥م، ص: (٢٣٩)

(٢) ينظر: كتاب بدائع الفوائد ، ص: (٤٨٦).

(٣) المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، ص:(٤٣٣)، وكتاب دراسات في الفلسفة اليونانية، للدكتور محمد فتحي وآخرون، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، ص: (١٢١).

وقبل البداية في تفصيل مصادر المعرفة عند الفلاسفة والمتكلمين، لابد من بيان المنهج الصحيح الذي سار عليه سلف هذه الأمة في مصادر المعرفة بالله تعالى ووجوده، وربوبيته، وألوهيته، وأسمائه وصفاته، وبيان ذلك كما يلي:

المعرفة في الإسلام تختص بالتوافق والتكامل بين مصادرها، والمقصود بالتوافق: عدم التعارض بين المصادر التي قد تشترك في الدلالة على بعض المعارف، والمقصود بالتكامل: إثبات أن لكل مصدر حدوده ومجالاته التي يختص بها، بحيث تكون دلالات المصادر المختلفة متكاملة لا متعارضة.(١)

وهذا المفهوم لمصادر المعرفة في الإسلام هو ما دلت عليه الأدلة من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وهو ما يتميز به أهل السنة والجماعة من وضوح في المنهج، وسلامةٍ في المعتقد، فهم لم يصادموا بين مصادر المعرفة؛ إذ أن اعتبار المصدر في المعرفة إنما يقوم على أساس أن ما دل عليه لابد أن يكون حقاً؛ لأنه لولم يقتض الدلالة على الحق أو أمكن أن يدل على الباطل لم يكن مصدراً للمعرفة، والحق الذي تدل عليه مصادر المعرفة إنما يكون واحداً، فلا يمكن أن يدل مصدرٌ على ما يدل المصدر الآخر على خلافه؛ لأن ذلك يستلزم بطلان دلالة أحد المصدرين، وهذا يناقض كونه مصدراً للمعرفة، وإن سلم بمقتضى دلالة

---

(١) ينظر: كتاب المعرفة في الاسلام مصادرها ومجالاتها، د. عبدالله القرني، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الثانية ١٤٢٨هـ، ص: (٢٢).

المصدرين مع تناقضهما لزم التناقض؛ لأن الحق لابد أن يكون هو مقتضى دلالة أحدهما دون الآخر.[١]

أما الفلاسفة وأهل الكلام فقد ذهبوا إلى خلاف ما سار عليه السلف الصالح؛ حيث افترضوا التعارض بين مصادر المعرفة، وحارت عقولهم واختلفوا في مصادر المعرفة اليقينية، على ضوء ما سيأتي بيانه في هذا الفصل بإذن الله تعالى.

(١) ينظر: المرجع السابق، ص: (٢٣).

المطلب الثاني

مصادر المعرفة عند أهل السنة

المتتبع لمنهج السلف الصالح المبني على القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، يجد أن مصادر المعرفة بالله تعالى عندهم هي كما يلي:

أولاً: المعرفة الفطرية:

الفطرة في لغة العرب: هي الخلقة التي يكون عليها الإنسان في أول أمره. جاء في معجم الصحاح: «الفطرة بالكسر: الخِلقة. وقد فطره يفطره بالضم فطراً أي: خِلقةً.. والفطر الابتداء والاختراع»[١]

قال ابن الأثير[٢] في غريب الحديث: «(كل مولود يولد على الفطرة). الفَطر: الابتداء والاختراع، والفِطرة: الحالة منه كالجلسة والركبة، والمعنى أنه يولد على نوع من الجبلة والطبع المتهيء لقبول الدين. فلو ترك عليها لاستمر على

---

(١) معجم الصحاح، الجوهري، تحقيق أحمد عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م، (٧٨١/٢).

(٢) المبارك بن محمد بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري، أبو السعادات، مجد الدين، المحدث اللغوي الأصولي، ولد في جزيرة ابن عمر سنة ٥٤٤، وانتقل إلى الموصل وبها توفي سنة ٦٠٦هـ، له مصنفات من أشهرها: النهاية في غريب الحديث، وجامع الأصول في أحاديث الرسول، وغيرها. (ينظر: الأعلام للزركلي: ٥/ ٢٧٢).

لزومها، ولم يفارقها إلى غيرها، وإنما يعدل عنه من يعدل لآفة من آفات البشر والتقليد))[١]

وقد جاءت الفطرة بالمعنى اللغوي في عدة آياتٍ من كتاب الله، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [فاطر:١]،
وقوله تعالى :﴿ قَالُوا۟ لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَآءَنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلَّذِى فَطَرَنَا ﴾ [طه:٧٢].

وعلى هذا فإن المقصود بالمعرفة الفطرية: ما تقتضيه الخلقة التي خلق الله الناس عليها من المعارف الضرورية، بحيث يكون التسليم بها هو مقتضى الغريزة العقلية التي فطر الله الناس عليها، فلا يكون تصديقها مستنداً إلى أدلة خارجة عنها، وإنما إلى مجرد تصورها. وهذه المعرفة الفطرية ليست كامنة في النفس منذ ولادة الإنسان ، بل هي حاصلة له بالقوة، وهي المقتضى المباشر للغريزة العقلية.[٢]

ومن أهم مجالات المعارف الفطرية: ما يتعلق بمعرفة الله تعالى وتوحيده وهو موضوع حديثنا في هذا الباب- فمعرفته تبارك وتعالى هو مقتضى الضرورة الفطرية النفسية، ودلالة النصوص الشرعية.

---

(١) النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير، تحقيق طاهر الزاوي وآخرون، المكتبة الإسلامية، (٤٥٧/٣)

(٢) ينظر كتاب المعرفة في الإسلام، د. عبد الله القرني، ص: (٢٠٤)

أما الضرورة الفطرية النفسية فهي : أن النفس لا يمكن أن تخلوا من الشعور والإرادة؛ فهذا ممتنع لأنه من لوازم حقيقتها، وبناء على كونها مريدةً بفطرتها فلا بد أن يكون لها مراداً لنفسه غير مرادٍ لغيره – منعاً للتسلسل إذ يمتنع أن تكون المرادات لغيرها إلى مالا نهاية–، وإذا كان لا بد للإنسان من مراد لنفسه فهذا هو الإله الذي يألهه القلب؛ فإذاً لا بد لكل عبد من إله، فَعُلِم أن العبد مفطورٌ على أن يحب إلهه، وهذا الإله لا بد أن يكون معيّناً واحداً بذاته؛ وذلك أن المراد المعيّن لذاته لا يمكن أن يكون متعدداً، فتبين أنه لابد من إله معين، هو المحبوب لذاته من كل حي، ومن الممتنع أن يكون هذا غير الله، فلزم أن يكون هو الله وحده لا شريك له[١].

وهذه الحقيقة الفطرية النفسية –من أن كل إنسانٍ مخلوقٌ خِلقةً تقتضي معرفة الله تعالى وتوحيده– موافقةٌ ومطابقةٌ لما دلت عليه النصوص الشرعية من أن الفطرة هي الإيمان بالله تعالى وتوحيده؛ بحيث تخلق النفس البشرية على جبلة مميزة عن غيرها من المخلوقات تقتضي معرفة الله تعالى وتوحيده والإقرار بوجوده، إذا ميّز وعقل، ما لم يعرض للفطرة ما يصرفها عن أصلها.

ومن النصوص الشرعية الدالة على ما تم ذكره من مفهوم الفطرة ما يلي:

١– قول الله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ

(١) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، (٨/ ٤٦٤– ٤٦٦).

ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾ [الروم:٣٠]. ووجه الدلالة في الآية على فطرية التوحيد هو: أن الأمر بالاستقامة على الدين الحنيف اقترن ببيان أن ذلك هو مقتضى الفطرة التي فطر الله الناس عليها، وأن خلق الله للناس على تلك الفطرة سنة مطردة لا تبديل لها. قال الإمام ابن جرير الطبري رَحِمَهُ ٱللَّهُ [١]في تفسيره لهذه الآية: ((يقول: صنعة الله التي خلق الناس عليها، ونصبت فطرة على المصدر من قوله:﴿ فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ﴾ وذلك أن معنى ذلك: فطر الله الناس على ذلك فطرة))[٢]، وقد كان أبو هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُ يقول عند روايته لحديث الفطرة اقرأوا إن شئتم قول الله تعالى: ﴿ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ ﴾[٣].

٢- من الأدلة على أن الفطرة هي معرفة الله وتوحيده والإقرار بوجوده: قول النبي ﷺ : ((كل مولود على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون

(١) محمد بن جرير بن يزيد الطبري، أبو جعفر، المؤرخ المفسر الإمام، ولد في أمل طبرستان سنة ٢٢٤هـ، واستوطن بغداد، توفي سنة ٣١٠هـ، وله مؤلفات عدة أشهرها: أخبار الرسل والملوك- مشهور بتاريخ الطبري-، جامع البيان- المشهور بتفسير الطبري-، وغيرهما.(ينظر: الأعلام، الزركلي: ٦/٦٩).

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق د عبد الله التركي، مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ، (١٨/٤٩٣).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الجنائز، باب اللحد والشق في القبر، حديث رقم:(١٣٥٨)، وأخرجه مسلم، كتاب القدر، باب كل مولود يولد على الفطرة، حديث رقم: (٢٦٥٨).

فيها من جدعاء))[١]. ودلالة الحديث على المعنى الشرعي للفطرة دون المعنى اللغوي واضحةٌ؛ إذ لو كان المراد المعنى اللغوي ومجرد الخلقة لم يكن لتخصيص المولد البشري الذي يولد عليه الإنسان معنىً زائداً يتميز به عن سائر المخلوقات، فَعُلِم أن المقصود هو المعنى الشرعي من أن المولود يولد على معرفة الله تعالى والإيمان به؛ ولذلك جاء لفظ بعض روايات الحديث : ((ما من مو لود يولد إلا وهو على الملة))[٢].

٣- ما رواه البراء بن عازب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال : ((إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة، ثم اضطجع على شقك الأيمن ثم قل: اللّهم أسلمت وجهي إليك، وفوضت أمري إليك، وألجأت ظهري إليك، رغبةً ورهبةً إليك لا ملجأ ولا منجا منك إلا إليك، آمنت بكتابك الذي أنزلت وبنبيك الذي أرسلت، فإن مت من ليلتك فأنت على الفطرة))[٣]. قال الحافظ ابن حجر

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الجنائز، باب اللحد والشق في القبر، حديث رقم: (١٣٥٩)، وأخرجه مسلم، كتاب القدر، باب كل مولود يولد على الفطرة، حديث رقم: (٢٦٥٨).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين، حديث رقم: (٢٦٥٨)، وأخرجه الترمذي، كتاب القدر، باب كل مولود يولد على الفطرة، حديث رقم: (٢١٣٨)، ولفظه: (كل مولود يولد على الملة).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الوضوء، باب فضل من بات على الوضوء، حديث رقم: (٢٤٧)، وأخرجه مسلم، كتاب الذكر والدعاء، باب ما يقول عند النوم، حديث رقم: (٢٧١٠).

رَحِمَهُ ٱللَّهُ [١]: ((وقوله: على الفطرة؛ أي: على الدين القويم، ملة إبراهيم، فإنه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ أسلم واستسلم..))[٢]. فهذا الحديث واضح الدلالة على أن المراد بالفطرة الخلقة على الإيمان والتوحيد، فمن قال تلك الكلمات المحققة للتوحيد والاستسلام لله تعالى، والتوكل عليه، مات على الفطرة، فدل على أن من حقق التوحيد فقد حقق مقتضى الفطرة.

وهناك العديد من النصوص والأدلة من القرآن الكريم والسنة كلها تدل دلالة قاطعةً على أن معرفة الله تعالى وتوحيده والإيمان به وبوجوده هي من الأمور الجبلية التي لا تحتاج إلى نظر واستدلال، إلا بما يتوافق مع أصل الخلقة التي خلق الله الناس عليها.

ومما ينبغي التنبيه إليه: أن هذه المعرفة الفطرية لا تعني أن الإنسان يكون موحداً بمجرد الخلقة التي ولد عليها بحيث يكون عارفاً بالتوحيد منذ ولادته؛ فإن الإنسان إنما يكون مسلماً بالفعل إذا ميز وعقل، فهو لا يولد عالماً إنما يولد مهيأً للتوحيد ومعرفة ربه إذا ميز وعقل.

---

(١) أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، أبو الفضل، شهاب الدين، ابن حجر، من أئمة العلم والتاريخ، أصله من عسقلان بفلسطين، ولد بالقاهرة سنة ٧٧٣هـ ، أصبح حافظ الإسلام في عصره، توفي بالقاهرة سنة ٨٥٢هـ، مؤلفاته مشورة ومن أبرزها: الدرر الكامنة، ولسان الميزان، وفتح الباري شرح صحيح البخاري، وبلوغ المرام من أدلة الأحكام، ونزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، وغيرها كثير. (ينظر: الأعلام للزركلي، ١/١٧٨).

(٢) كتاب فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق ابن باز، دار المعرفة، بيروت، (١١/١١١).

وفي ذلك يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ : ((معلوم أن قوله : (كل مولود يولد على الفطرة)، ليس المراد به حين ولدته أمه يكون عارفاً بالله موحداً له بحيث يعقل ذلك، فإن الله يقول:﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا ﴾ [النحل:٧٨]. ونحن نعلم بالاضطرار أن الطفل ليس عنده معرفةً بهذا الأمر، ولكن ولادته على الفطرة تقتضي أن الفطرة تقتضي ذلك...))[١].

وقد سبق بيان أن مصادر المعرفة في المفهوم الصحيح عند السلف رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ إنما يكون بالتكامل بين المصادر وليس بتعارضها؛ ولذلك نقول بأن المعرفة الفطرية بوجود الله تعالى وتوحيده والإيمان به، معرفةٌ ضروريةٌ لا تحتاج إلى نظر أو استدلال نظري، بل تستند إلى مقدمات ضرورية، هي مقتضى الإدراك الحسي المباشر لوجود المخلوقات بعد العدم، وما يتضمنه خلقها من الإحكام والإتقان، وما يقتضيه ذلك من ضرورة أن يكون لها موجد، بناءً على مبدأ السببية الضروري[٢].

والسلف رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ لا يعارضون الاستدلال على وجود الله تعالى بالدلائل الحسية أو العقلية، لكنهم يثبتون دليل الفطرة على معرفته سبحانه، وفق ما أثبته

(١) درء تعارض العقل والنقل: (٨/ ٤٦٠ ، ٤٦١)

(٢) ينظر: كتاب المعرفة في الاسلام، د. عبد الله القرني، ص :٢١١

الله تعالى في كتابه وسنة نبيه ﷺ، وهذا هو ما خالف فيه الفلاسفة والمتكلمون كما سيأتي بيانه- إن شاء الله تعالى-.

ثانياً: النص الشرعي:

والمقصود به نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة. فمنهج السلف الصالح هو تقديمهما والأخذ بهما، واعتبار القرآن الكريم وما صح عن النبي ﷺ الأصل في معرفة ما يجب لله تعالى، وما يجوز عليه وما يمتنع عليه؛ إذ أن ذلك هو أصل الدين، وأساس الهداية وأفضل ما اكتسبته القلوب، فلا يمكن أن يتركه الله ورسوله إلا وهو في غاية التمام والبيان.

لذا فقد ارتبط منهج أهل السنة والجماعة بنصوص الوحي من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة نفياً وإثباتاً وتوقفاً، والتمسوا المعرفة فيما دلت عليه لتكون هي القائدة لهم إلى الحق الذي يجب لزومه.

وفي هذا المنهج العظيم كان يقول الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ أيام محنته ومناظرته لإجباره على القول بخلق القرآن: ((اعطوني شيئاً من كتاب الله عز وجل أو سنة رسوله ﷺ حتى أقول به))[1].

وقد أوضح شيخ الاسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ منهج السلف الصالح في اتباعهم للنصوص الشرعية في المعرفة وتقديمها على غيرها بقوله : ((جماع الفرقان

---

(١) كتاب محنة الإمام أحمد بن حنبل، المقدسي، تحقيق د عبد الله التركي، هجر للطباعة والنشر، ص: (٧٩).

بين الحق والباطل، والهدى والضلال، والرشاد والغي، وطريق السعادة والنجاة، وطريق الشقاوة والهلاك أن يجعل ما بعث الله به رسله وأنزل به كتبه هو الحق الذي يجب اتباعه، وبه بحصل الفرقان والهدى والعلم والإيمان، فيصدق بأنه حق وصدق، وما سواه من كلام سائر الناس يعرض عليه، فإن وافقه فهو حق، وإن خالفه فهو باطل ، وإن لم يعلم هل وافقه أو خالفه، لكون ذلك الكلام مجملاً لا يعرف مراد صاحبه، أو قد عرف مراده، ولكن لم يعرف هل جاء الرسول بتصديقه أو تكذيبه فإنه يمسك فلا يتكلم إلا بعلم))[١].

ويقول في موضع آخر: ((لم يكن أحد منهم – يعني الصحابة والتابعين- يعارض النصوص بمعقوله، ولا يؤسس ديناً غير ما جاء به الرسول، وإذا أراد معرفة شيء من الدين والكلام فيه، نظر فيما قاله الله والرسول، فمنه يتعلم، وبه يتكلم، وفيه ينظر ويتفكر، وبه يستدل، فهذا أصل أهل السنة))[٢].

قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ[٣] في تفسيره عند قول الله تعالى: ﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [النور:٦٣]: ((أي:

(١) مجموع الفتاوى: (١٣/١٣٥، ١٣٦).

(٢) المرجع السابق: (١٣/٦٣).

(٣) إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضو بن درع القرشي البصروي ثم الدمشقي، أبو الفداء، عماد الدين، حافظ مؤرخ فقيه، ولد ببصرى الشام سنة ٧٠١هـ، توفي بدمشق سنة ٧٧٤هـ، له مؤلفات مشهورة أهمها: البداية والنهاية ، وتفسير القرآن العظيم. (ينظر: الأعلام، الزركلي، ١/٣٢٠).

عن أمر رسول الله ﷺ، وسبيله هو ومنهاجه، وطريقته، وسنته، وشريعته، فتوزن الأقوال والأعمال بأقواله وأعماله، فما وافق ذلك قبل، وما خالفه فهو مردود على قائله وفاعله كائناً من كان))[١].

ومما يميز طبيعة هذا المصدر من مصادر المعرفة-أعني نصوص الوحي من الكتاب والسنة- أنها تختلف في مستندها عن المصادر الأخرى، فإذا كان العقل يستند إلى الدلائل القائمة على المبادئ الفطرية في الإنسان لإثبات أن ما قدمه من معرفة صحيح، وإذا كانت المعرفة الحسية تستند إلى التجربة الراجعة إلى العقل التي يوصل من خلالها إلى المعرفة الصحيحة، فإن مستند الوحي كونه من علم الله تعالى، وعلمُ الله مستغنٍ عن الاستعانة بأي وسيلة للوصول إلى معرفة الحقيقة.

فحسبُ المتلقي للمعرفة من القرآن الكريم والسنة الصحيحة أن يكون مؤمناً بأن الوحي من عند الله تعالى مستمدٌ من علمه جَلَّجَلَالُهُ؛ ليستقبل أخبار هذا الوحي وعلمه على أنه الحق الصحيح.

وبما أن الوحي من عند الله تعالى فقد جاء بما لا يعارض العقول أو الحواس، وإن كانت قد تحار في تفسيره وفهمه، لكنه لا يأتي بما يتعارض مع العقل أو الحس أو الفطرة فهي مصادر متكاملة ومتوافقة لا متعارضة كما قررنا سابقاً.

---

(١) تفسير القرآن العظيم، تحقيق مصطفى السيد محمد وآخرون، مؤسسة قرطبة للطبع والنشر، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ، (١٠/٢٨١)

بل إن الوحي قد دلل على مسائل كثيرة بالأدلة العقلية التي يستند العقل إلى مثلها في إثبات الحقائق، ومن أمثلة ذلك ما ذكره لبيان ألوهية الله تعالى، وإمكان البعث، ونحوها. خلافاً لمن يرى من الفلاسفة أن دلالة الوحي إنما هي بطريق الخبر المجرد.

ومع أن الوحي لا يعارض العقل ولا يصادمه، إلا أن أساس التصديق بصحة ما أخبر به واعتباره حقاً مطلقاً هو: الإيمانُ بأن هذا الوحي من علم الله المحيط بكل ما كان وما يكون، والإيمان بصدق رسالة النبي محمد ﷺ.

وهذا الأمر يجعل المسلم يعتقد اعتقاداً جازماً باليقين المطلق لما يقدمه الوحي من علمٍ ومعرفة.

وإذا ما تقررت قاعدةُ يقينية المعرفة الحاصلة من طريق الوحي، فإن نزول قيمة المعرفة في هذا المجال عن مستوى اليقينية إنما يأتي عن طريق المتلقي لهذا الوحي. أما الوحي من القرآن والسنة الصحيحة فهو المصدر الذي قال الله عنه:﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَـٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾ [فصلت:٤٢]. وهو المصدر الذي يتقدم ولا يقدم عليه غيره، وهذا ما سار عليه سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم.

ثالثاً: العقل:

معنى العقل في اللغة:

أصل مادة: ((عقل)) في اللغة العربية يدل على معنى الحبس والتقييد، والمنع والنهي، والتمييز والفهم.

قال ابن فارس: ((العين والقاف واللام أصلٌ واحدٌ منقاس مطرد، يدل عُظمُه على حُبسة في الشيء، أو ما يقارب الحُبسة، من ذلك العقل، وهو الحابس عن ذميم القول والفعل))[١].

وقال ابن منظور[٢]في لسان العرب: ((العقل: الحِجر والنُّهى ضد الحمق...، رجل عاقل وهو: الجامع لأمره ورأيه مأخوذٌ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه، وقيل: العاقل الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها، أُخِذ من قولهم: قد اعتُقِل لسانه، إذا حُبِس ومنع من الكلام...، والعقل: التثبت في الأمور، والعقل: القلب، والقلب العقل، وسمي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه...))[٣].

---

(١) معجم مقاييس اللغة: (٤/٦٩).

(٢) محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، إمام حجة في اللغة، ولد بمصر، وقيل بطرابلس الغرب سنة ٦٣٠هـ، وتوفي بمصر سنة٧١١هـ، كان مغرى باختصار كتب الأدب المطولة، من أشهر مؤلفاته: لسان العرب، ومختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، وغيرهما. (ينظر الأعلام، الزركلي، ١٠٨/٧).

(٣) لسان العرب، دار المعارف، القاهرة: (٤/٣٠٤٦).

مفهوم العقل في الاصطلاح:

اختلف الناس في تعريف العقل اصطلاحاً بحسب اختلاف مذاهبهم وأصولهم التي بنوا عليها منهجهم في مصادر التلقي، وسنبدأ بذكر مفهوم العقل في مصطلح أهل السنة والجماعة، وسيأتي ذكر مذاهب الفلاسفة والمتكلمين في موضعها من هذا الباب بإذن الله تعالى.

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن مفهوم العقل عند السلف رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ يراد به أربعة أمور:

أحدها: أن المراد به العلوم الضرورية التي يفرق بها بين المجنون الذي رفع القلم عنه، وبين العاقل الذي جرى عليه القلم، فهذا مناط التكليف.

الثاني: علوم مكتسبة تدعوا الإنسان إلى فعل ما ينفعه وترك ما يضره، فهذا أيضاً لا نزاع في وجوده، وهو داخل فيما يحمد بها عند الله من العقل، ومن عُدِم هذا ذُمَّ -وإن كان من الأول-، وما في القرآن من مدحِ من يعقل وذمٍّ من لا يعقل يدخل في هذا النوع، وقد عدِمَهُ من قال:﴿ وَقَالُواْ لَوۡ كُنَّا نَسۡمَعُ أَوۡ نَعۡقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾[الملك:١٠].

الثالث: العلم بالعمل، يدخل في مسمى العقل أيضاً بل هو من أخص ما يدخل في اسم العقل الممدوح...

الرابع: الغريزة التي بها يعقل الإنسان وهذه مما تنوزع في وجودها... والسلف والأئمة متفقون على إثبات هذه القوى، فالقوى التي بها يعقل كالقوى

التي بها يبصر، والله تعالى خالق ذلك كله، كما أن العبد يفعل ذلك بقدرته بلا نزاع منهم، والله تعالى خالقه وخالق قدرته فإنه لا حول ولا قوة إلا بالله»(١).

كما «أن العقل في الكتاب والسنة وكلام الصحابة والأئمة لا يراد به جوهرٌ قائمٌ بنفسه باتفاق المسلمين، وإنما يراد به العقل الذي في الإنسان، الذي هو عند من يتكلم في الجوهر والعرض من قبيل الأعراض لا من قبيل الجواهر»(٢).

ويشترط في العقل من حيث هو صفةٌ وفعلٌ يتحقق به الإدراك العقلي شرطان:

أحدهما: أن يكون مقتضى قوةٍّ غريزيةٍ، كما في القوى الغريزية للإدراك الحسي. فالسماع مثلاً لا يتحقق إلا بقوة غريزية تقتضيه وإلا لم يمكن حصول السماع لذاته، وهكذا القول في سائر قوى الإدراك الحسي. وإنما يتحقق العقل من حيث هو مقتضى الغريزة العقلية وفق مبادئ فطرية ضرورية معلومة الصدق لذاتها، تستند إليها المعرفة العقلية وإلا لم يمكن الوثوق بها.

الثاني: أن ينطبع بمعطيات الإدراك الحسي؛ لأنه لا يمكن حصول تصورات في الذهن ليس لها أصل حسي(٣).

---

(١) بغية المرتاد، تحقيق د. موسى الدويش، مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة، الطبعة الثالثة ١٤٢٢هـ، ص:(٢٦٠-٢٦٢)

(٢) المرجع السابق، ص:(٢٥٢).

(٣) ينظر: كتاب نظرية المعرفة في الإسلام، د عبد الله القرني، ص: (٣٢٨).

وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ ((إنما يحصل العلم به-أي العقل- بعد العلم بالحس، فما أفاده الحس معيناً يفيده العقل والقياس كلياً مطلقاً، فهو لا يفيد بنفسه علم شيء معين، لكن يجعل الخاص عاماً والمعين مطلقاً، فإن الكليات إنما تعلم بالعقل، كما أن المعينات إنما تعلم بالإحساس))[١].

وبهذا يتبين أن العقل في الإسلام إنما هو غريزة وقوة منحها الله لعباده لعلهم يعرفونه، ويوحدونه، ويتبعون أمره ويجتنبون نهيه، ولذلك فهو موافق لما فطره الله في الناس من توحيده ومعرفته والإيمان به، كما أنه موافق لما أنزله الله تعالى من القرآن الكريم والسنة المطهرة.

وللعقل في مجال التلقي والفهم دورٌ مهم، يتمثل في التصديق القائم على الاقتناع الكلي بقضايا الايمان بالله تعالى وتوحيده وكل ما يتعلق بقضايا العقيدة ومسائلها.

ولا تناقض بين العقل والوحي ألبته؛ فالفطرة العقلية التي تقبل الحق وترفض الباطل تفهم الوحي وتؤمن به فور العرض عليها دون اللجوء إلى الأقيسة والاستدلالات المنطقية التي ابتدعها الفلاسفة والمتكلمون، وهذا ما يميز الإسلام عن سائر الثقافات البشرية التي لا توافق فطر الناس وعقولهم، وإنما هي جهد بشري تملؤه التعارضات والتناقضات.

---

(١) كتاب درء تعارض العقل والنقل: (٧/ ٣٢٤).

قال الله تعالى ممتناً على عباده:﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى:٥٢].

فهذا هو منهج أهل السنة في اعتقادهم محدودية العقل برغم أهميته وأنه مناط التكليف في الإسلام، إلا أنه تابع لنور الوحي وما فطره الله عليه من الإيمان بالله تعالى وتوحيده.

وكما أن فطرة الطفل قد تنحرف بسبب تهويد والديه له أو تنصيره أو تمجيسه، فكذلك العقل قد ينحرف عن مساره، وحينها لا يبقى إلا الوحي الذي ينير له الطريق، ويرده إلى مساره الصحيح الذي فطره الله عليه.

قال الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ [١]: « إن الله تعالى جعل للعقول في إدراكها حدّاً تنتهي إليه لا تتعداه، ولم يجعل لها سبيلاً إلى الإدراك في كل مطلوب؛ ولو كانت كذلك لاستوت مع الباري تعالى في إدراك جميع ما كان وما يكون وما لا يكون إذ لو كان كيف يكون...، وأيضاً فالشيء الواحد من جملة الأشياء يعلمه الباري تعالى على التمام والكمال، بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أحواله، ولا في أحكامه، بخلاف العبد فإن علمه بذلك الشيء قاصر ناقص، تعلق بذاته أو صفاته أو أحواله أو أحكامه، وهو في الإنسان أمر

---

[١] إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الشهير بالشاطبي، أصولي من اهل غرناطة، كان من أئمة المالكية، من أبرز كتبه: الموافقات ، والاعتصام، وكلاهما في أصول الفقه. (ينظر: الأعلام، الزركلي، ١/٧٥).

مشاهدٌ محسوس، لا يرتاب فيه عاقل تُخَرِّجه التجربة إذا اعتبرها الإنسان في نفسه))(١).

ولعل من المناسب هنا أن نُذَكِّرَ بقاعدة التكامل بين مصادر المعرفة عند أهل السنة والجماعة، وأن افتراض التعارض بينها غير واردٍ أصلاً، وأن مصدرية الوحي من نصوص القرآن والسنة هي اليقينية المطلقة، وأما غيره من المصادر فقد يعتريه الانحراف والضلال.

رابعاً: دلالة الحس:

لقد جعل الإسلام الإدراكات الحسية أساساً تقوم عليه المعارف، وقد أعطى القرآن الكريم للحواس في الإنسان أهميةً كبيرةً؛ باعتبارها وسيلة الإدراك المباشرة فيه، ووجهه إلى استخدامها وتحصيل المعرفة من خلال مدركاتها، كما هو صريح في قول الله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴿٤٥﴾ ثُمَّ قَبَضْنَٰهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا ﴾[الفرقان:٤٥، ٤٦].

لكن الإدراكات الحسية لا تستقل بتحصيل المعرفة العلمية، وإن كانت تشكل أساساً تقوم عليه؛ فالحس –وحده– غير كافٍ في تحصيل مثل هذه المعرفة ، بل لابد من العقل الذي يقوم بترتيب المدركات التي هيأتها له الحواس؛ لذا نجد أن دعوة القرآن الكريم إلى استخدام الحواس إنما هي دعوة إلى تحقيق هذه المعرفة التي يصل إليها الإنسان من خلال عقله فيما تقدمه له الحواس.

(١) كتاب الاعتصام، تحقيق مشهور حسن، مكتبة التوحيد، (٣/٣٩٦، ٣٩٧).

ومما يدل على ذلك تعقيب الله – تعالى- على ذكر آياته في المحسوسات بقوله: يعقلون، يتفكرون، ونحوها.

من ذلك قوله عز من قائل:﴿ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتُۢ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [النحل:١٢].

وهذا التكامل بين الحس والعقل حقيقة مقررة في الإسلام، أكد ذلك علماء الإسلام من السلف الصالح رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ، كما هو الحال في منهجهم في تكامل مصادر المعرفة بشكل عام.

ولعل الحديث عن مصادر المعرفة عند أهل السنة والجماعة قد تم ليكون تمهيداً، ومنطلقاً للحديث عن مصادر المعرفة، ومناهج الاستدلال على وجود الله تعالى عند الفلاسفة، وأثر منهجهم في ذلك على المتكلمين، ونسأل الله العون والتوفيق والسداد.

المبحث الأول

مصادر المعرفة عند فلاسفة اليونان

ومن تبعهم من الفلاسفة المنتسبين للإسلام

يعتبر فلاسفة اليونان مِن المساهمين في مجال البحث في المعرفة من حيث إمكانها، وقيامها، ومصادرها، وأنواعها، وحدودها. وذلك بدءاً من الفلاسفة الطبيعيين إلى المدرسة الأفلوطينية المحدثة[١].

والمعرفة عند الفلاسفة القدماء تطلق ويراد بها ما يلي:

أولاً: إدراك الشيء بإحدى الحواس.

ثانياً: العلم مطلقاً- تصوراً كان أو تصديقاً-. والمقصود بالتصور: أي المعنى العام المجرد الذي يكون في الذهن، أما التصديق فهو إدراك المعنى العام من جهة أفراده في الواقع، ومثال ذلك لفظ «الإنسان» فإن تصور معناه الكلي في الذهن هو تصور صفاته الذاتية مثل النطق والحيوانية ، أما تصديق ذلك فهو مجموع أفراد الناس في الواقع[٢].

وقد كان لفلاسفة اليونان ومن تبعهم من الفلاسفة المنتسبين للإسلام منهجهم الذي تفردوا به في المصادر والطرق الموصلة للمعرفة، وقد تأثر بهم فيه

---

(١) ينظر: كتاب دراسات في الفلسفة اليونانية، محمد فتحي، ص: (١٢٣).

(٢) ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد التهانوي، تحقيق د على دحرج، ترجمة د. عبد الله الخالدي، مكتبة لنان ناشرون، (١٥٨٣/٢)، وينظر: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، ص: (١٠٧)

العديد من الفرق الإسلامية، وبخاصة الفرق الكلامية من الجهمية والمعتزلة والأشاعرة والماتريدية ومن تبعهم، وفيما يلي بيان منهجهم في ذلك من خلال المطالب التالية.

المطلب الأول

مصادر المعرفة عند فلاسفة اليونان

تمهيد

يمكن تقسيم أقوال فلاسفة اليونان في مسألة مصادر المعرفة إلى أربعة أقوال، وفيما يلي بيان كل قولٍ مع أبرز الفلاسفة القائلين به:

القول الأول : وهو ما عليه أغلب فلاسفة اليونان من القول بأن العقل هو مصدر المعرفة، وهو واهبها، والذي يجب تحكيمه وتقديمه في جميع المسائل، وفي نواحي الحياة كلها شاهدها وغائبها، حسيِّها ومعنويها؛ مما جعلهم يتعاملون مع ظواهر الكون وقوى الطبيعة تعاملاً عقلياً بحتاً، ويفسرونها تفسيراً منطقياً صرفاً. وهذا القول هو السمة الغالبة التي اشتهرت بها الفلسفة اليونانية دون غيرها من الفلسفات.

والعقل عند فلاسفة اليونان -كما يقرره أرسطو وغيره- نوعان هما:

النوع الأول: قوة أو ملكة أو جزء من النفس، كما هي سائر قوى النفس من الإحساسات والخيال والشهوة والانفعال[1]، وهم يميزون بين النفس والعقل

---

(١) ينظر: كتاب النفس، أرسطو، نقله إلى العربية د. أحمد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى ١٩٤٩م، ص: (١٠٨- ١١١).

أحياناً؛ على أساس أن النفس هي مبدأ الحياة وكل ألوان النشاط الحيوي، بينما العقل هو مبدأ المعرفة والرؤية والتقدير[١].

وهذا النوع بوصفه ملكة ينقسم عند أرسطو ومن تبعه من الفلاسفة المشائين إلى قسمين هما :

١- العقل النظري وهو العقل بالقوة، ويقصد به: قوة يحصل للشخص بها العلم اليقين بالمقدمات الكلية الضرورية التي هي مبادئ العلوم. وذلك مثل علمنا أن الكل أعظم من جزئه، وهذه القوة لا يمكن أن يقع لها الخطأ فيما يحصل لها من معرفة. بل جميع ما يقع لها من العلوم صادق يقيني لا يمكن غيره.

٢- العقل العملي وهو العقل المكتسب والمستفاد بالفعل، وهو: قوة يحصل بها -عن كثرة التجارب، وعن طول مشاهدة الأشياء المحسوسة -مقدمات يمكن بها الوقوف على ما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب.

وهذا العقل إنما صار عقلاً بالفعل لما حصل له من التجارب التي حفظها، وهو يزيد بازدياد التجارب وكثرتها[٢].

النوع الثاني: العقل الفعال، ويعتبر هذا النوع -عند الفلاسفة- جوهر قائم بذاته، مفارق للإنسان، غير مادي، وقد أغدقوا عليه صفات تسمو به عن عالم

---

(١) ينظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، (٧٣/٢).

(٢) ينظر: المرجع السابق نفسه.

المادة وتبرؤه من الفناء، وهو الذي تفيض منه الصور إلى عالم الكون والفساد، ومنه يستمد العقل الإنساني المعرفة، فبدونه لا نعقل كما يقول أرسطو[١].

ويُعتبر ((هرقليطس)) هو أول الفلاسفة الذين غلبوا العقل على الحس، واعتبره مصدر المعرفة والاستدلال والإدراك، وقد تبعه على ذلك أكثر الفلاسفة الذين أنكروا المعرفة الحسية واعتبروها كاذبة لأنها ترينا الوجود كثرة متغيرةً، ويرون بأن الحق الواضح إنما يكون في العقل فقط؛ لأن الوجود فيه واحد متجانس ثابت[٢].

وقد تطور بهم الأمر إلى أن جعلوا العقل هو الذي يهب الكائنات صورها، ويجدد لها معارفها، وذلك ما تفسره نظرية الفيض الأفلوطينية التي جعلت العقل الفعال هو الذي يتصرف في الخلق، وعنه صدرت المخلوقات ابتداءً من النفس الكلية ثم المادة والمخلوقات[٣].

القول الثاني : القول بأن مصدر المعرفة هو الإحساس .

وأول من قال بهذا القول، ونظر له هو الفيلسوف السوفسطائي ((بروتاجوراس))، وتتلخص المبادئ التي تقوم عليها نظريته في أمرين هما :

---

(١) ينظر: كتاب النفس، أرسطو، ص: (١١٢، ١١٣)، وينظر:المعجم الفلسفي، إبراهيم مدكور، ص: (١٢٠)

(٢) ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص: (٤٥، ٤٦)

(٣) ينظر: كتاب التساعية الرابعة، أفلوطين، ص: (٤٥)، وقد أشرت إلى ذلك عند الحديث عن المدرسة الأفلوطينية المحدثة في التمهيد.

١- إن الأحاسيس صادقة، وهي معيار الحقيقة.

٢- إن المعرفة نسبية؛ لكون الإحساس متغير بتغير الأفراد، لذا فإن المعرفة الحسية هي معرفة متصلة بالأفراد ومعتمدة عليهم، ومن هنا قال قولته المشهورة: "الإنسان مقياس كل شيء"[١].

ومن الفلاسفة الذين قالوا بهذا القول-أيضاً-: ((الرواقيون))؛ فقد ذهبوا إلى أن الأحاسيس هي الأصل في كل معرفة، وقالوا بأن الإحساس عبارةٌ عن تغيرٍ يحدث في النفس تحت تأثير موضوعات خارجية، وإلى هذا الإحساس أو الصور الحسية ترجع كل معرفة.وقد أضافوا إلى الإحساس مصدراً آخر هو التذكر أو الإلهام[٢]، على مثل ما كان عليه أفلاطون في نظرية المثل.

ومن القائلين بأن الحس هو مصدر المعرفة-أيضاً- : ((الأبيقوريون)) الذين جعلوا كل معرفة غير المعرفة الحسية وهماً وباطلاً.[٣]

القول الثالث: القول بأن مصدر المعرفة الأول هو الإلهام والكشف.

والمقصود به-عندهم-: قوة صفاء العقل والنفس بحيث يتم إدراك الأمور التي لا يمكن إدراكها بالحواس الظاهرة[٤]،وهو قول متصوفة الفلاسفة.

---

(١) ينظر: موسوعة الفلسفة، عبدالرحمن بدوي، (١/ ٥٩٠).

(٢) ينظر: موسوعة الفلسفة، بدوي، (١/ ٥٣٠)، وينظر الفكر الإغريقي، محمد الخطيب، ص(٢٣٢).

(٣) ينظر: موسوعة الفلسفة، بدوي، (١/ ٨٢).

(٤) ينظر : موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي، (٢/ ١٣٦٦).

ومن أبرز القائلين بهذا المصدر: أفلاطون، ويسميه التذكر الذي منبعه التأمل العقلي التام؛ ليصل إلى معرفة المثل العليا الروحانية غير المادية[١].

وقد قال بهذا المصدر -أيضاً-: أفلوطين، ويسميه: ((العرفان))، وهو يجعل منبعه من النفس والقلب بذوقه ومشاهداته[٢].

وليس معنى ذلك أن أصحاب هذا القول من الفلاسفة لا يعظمون العقل، بل هم من المعظمين له، ولكنهم يقولون بأن المعرفة الحقة إنما تكون بالإلهام والتذكر والعرفان، بناءً على نظرية المثل، والعقل الفعال، وقولهم بقدم النفس واتصالها بالله تعالى.

ويعلل أصحاب هذا القول عدم إفادة الحواس أو العقل المعرفة اليقينية فيما يختص بالجانب الإلهي بقولهم: إن الله تعالى ليس شيئاً مادياً -بحسب اعتقادهم-؛ فلا يمكن أن تنال المعرفة الإلهية بواسطة الحواس لأنها مادية.

كما لا يمكن -عندهم- إدراك المعرفة الإلهية بواسطة العقل؛ لأن وجود الله- في اعتقادهم- وجودٌ غير محدود، ولا يدخل في الفهم والتصور، بينما العقل محدود ولا يتجاوز إلى غير المحدود؛ لذا فهم يقسمون وسائل الإدراك للموجودات إلى ثلاث وسائل هي:

---

(١) ينظر: محاورة مينون في الفضيلة، أفلاطون، ترجمة د. عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة ٢٠٠١م، ص: (١٠٣-١٢٠)

(٢) ينظر: كتاب تاسوعات أفلوطين، ترجمة فريد جبر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧م، ص: (٣٨٩).

١- الإدراك الحسي، وهذا لا يمكن أن يدرك به إلا العالم المادي.

٢- الاستدلال العقلي، وهو المعول عليه في العالم المعقول.

٣- التذكر والعرفان، وهو الوسيلة الحقيقية لمعرفة الله والاتصال به[١]، ويسمى هذا المنهج بالمنهج الإشراقي في تحصيل المعرفة، ويقوم على مبدأين أساسيين:

المبدأ الأول: اعتبار الجانب المادي والحياة البدينة للإنسان عائقاً للروح أمام التسامي إلى الملكوت الأعلى.

المبدأ الثاني: النظر إلى الحواس، والعقل، والعلم، والقياس، والاستدلال- مع الاعتراف بإيصالها إلى معرفة محدودة- على أنها تقف حاجزاً منيعاً، وحجاباً يحول بين الإنسان وبين معرفة الحقيقة معرفةً يقينية[٢].

وعلى ضوء ذلك يقوم الإشراقي بالاستغراق التأملي وتعطيل منافذ المعرفة الحسية، وطرقها الاستدلالية، ويأخذ نفسه بالعلم والعرفان والتفكير حتى تتفجر بالحكمة-في نظرهم-[٣].

---

(١) ينظر: كتاب الاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا، د . مرفت عزت بالي، دار الجيل ببيروت، الطبعة الأولى عام١٤١٤هـ، ص: (١٨٨-٢٣٠).

(٢) ينظر: كتاب أطلس الفلسفة، ص: (٤٣).

(٣) ينظر: محاورة فليبوس، ضمن المحاورات الكاملة لأفلاطون ، نقلها إلى العربية : شوقي داود تمراز ، إصدار الأهلية للنشر والتوزيع ببيروت عام ١٩٩٤م، (٥/٢٦٧ ، ٢٦٨).

القول الرابع : وهو القول بالشك وإنكار إمكانية المعرفة.

الشك في اللغة: ((خلاف اليقين))[١].

والمقصود به فلسفياً: ((حالة نفسية يتردد معها الذهن بين الإثبات والنفي ويتوقف عن الحكم؛ وذلك بالجهل بظروف الموضوع وجوانبه، أو العجز عن التحليل والبت في الموضوع))[٢]. قال الجرجاني: ((الشك : هو التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاك))[٣].

وقد نشأت هذه النزعة الشكية في بداياتها في عصر السوفسطائيين، ثم تطور بهم الحال إلى أن أصبح لهم مدرسة سميت بمدرسة الشكاك أو اللاأدرية، وانتشرت في القرنين الثالث والرابع قبل الميلاد[٤].

وينكر أصحاب هذه المدرسة إمكان التوصل إلى حقيقة الأشياء؛ ويعللون ذلك بافتقار الإنسان إلى أداة الإدراك الصحيح؛ بسبب افتقاده للثقة في الحس والعقل وغيرهما من أدوات الإدراك، فالإنسان-في نظرهم- يدرك الظواهر ولا يعرف الحقائق. كما أن المدركات بالحواس والعقل تختلف بحسب حالة الموضوع المدرَك، والفلسفة –عندهم- تبدأ عندما يبدأ الإنسان في تعلم الشك في كل شيء، حتى في العقائد والمسلمات واليقينيات، وهذا النوع من الشك يسمى ((الشك

---

(١) معجم الصحاح، الجوهري، (٤/١٤٩٥).

(٢) المعجم الفلسفي، إبراهيم مدكور، ص : (١٠٣).

(٣)التعريفات، ص: (١٢٨).

(٤) سبق الإشارة إلى هذه المدرسة في التمهيد.

المطلق))، وهو الذي يرى أصحابه عدم إمكانية المعرفة مطلقاً لعدم الوثوق في مصادرها بشكل عام.

وهناك نوعٌ آخر من الشك يسمى: ((الشك المنهجي))، ويقصد به: تجريد العقل عن كل ما يحويه عن الموضوع المراد معرفته، والبدء بدراسة موضوعه وكأنه لا يعلم عنه شيئاً حتى يصل إلى معرفته، وقد بدأ هذا النوع من الشك في عهد سقراط حين كان يثير الكثير من الأسئلة حول الفضيلة، وطبيعة الإنسان ومعرفته، ومصيره وغيرها من الأسئلة التي تثير عند الناس الشك ليصلوا إلى المعرفة –بحسب نظره – [١].

وقد تطور هذا النوع من الشك ليصبح منهجاً للشك في الثوابت القطعية الفطرية والضرورية من المحسوسات والمعقولات، ثم الاستدلال على إثباتها أو نفيها بعد ذلك[٢].

وخلاصة ما تقدم ذكره: أن فلاسفة اليونان قد حصروا أساليب المعرفة في جهد الإنسان البشري إما من جهة حسه، أو عقله، أو تأمله وحدسه. ولم يعرف لهم كلام عن النبوة والأنبياء كما قرر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ [٣].

---

(١) ينظر: كتاب قصة الفلسفة، ول ديورانت ، ترجمة د. فتح الله المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ص:(١٢).

(٢) ينظر: كتاب المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، محمود زقزوق، دار المعارف، القاهرة، ص:(٧٨).

(٣) ينظر كتاب النبوات، ابن تيمية، تحقيق الدكتور عبدالعزيز الطويان، مطبعة أضواء السلف بالرياض، الطبعة الأولى عام ١٤٢٠هـ ، (١/ ١٩٥).

ولاشك أن نور النبوة والوحي قد وصل اليونان، ولكنه حُرِّف مع تقادم الزمن واختلطت به آراء البشر، وامتدت إليه أيدي الفلاسفة حتى تحول صنعةً إنسانيةً، ومن ثم لم يحفل به الفلاسفة فاعتبروه نتاجاً عقلياً خرافياً؛ لذا جاءت فلسفتهم ساخرةً ومتعاليةً، وغير حافلةٍ بالمعتقدات الدينية. ولعل مما يؤيد هذا القول ما نقل عن سقراط وأفلاطون من الدعوة إلى عبادة الله ونبذ الأصنام. كما سلف أن نقلنا بعضاً من ذلك عن ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ[١].

كما أن فلاسفة اليونان ينفون أن تكون المعرفة- وبخاصة معرفة الله جَلَّجَلَالُهُ- من الأمور الفطرية التي جبل الإنسان عليها، ونجد ذلك جلياً عند سقراط الذي يعتبر المعرفة عملاً عقلياً يستخلصها العقل من الجزئيات المتغيرة[٢]. كما يعتبر الاستدلال والبرهان أمراً ضرورياً للعلم والمعرفة حيث يقول: «فمن لا يستطيع أن يقدم ولا أن يتقبل برهاناً لموضوع، فإنه لا يكون لديه علم بهذا الموضوع، لكن إذا أضيف هذا البرهان إلى ما عنده من تصور فقد استكمل إذن العلم التام»[٣]. كما تظهر عنايته بالاستدلال العقلي من خلال ما عنه أفلاطون ضمن: «محاورة الجمهورية»، وهو ما نجده جلياً في الكتاب السابع منها

---

(١) ينظر: كتاب إغاثة اللهفان، ابن القيم، (٢/٢٦٠-٢٦٣)، وانظر الفصل الأول من التمهيد من البحث.

(٢) ينظر تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص: (٧١، ٧٢).

(٣) محاورة ثياتيتوس، أفلاطون، ترجمة د. أميرة حلمي، دار غريب للطباعة، القاهرة، ص: (١٢٢).

حيث يجعل التأمل والتفكير في المخلوقات هو الموصل لمعرفة الإله، ويسميها : الفلسفة الحقة والارتقاء بالنفس نحو الحقيقة[١].

وهو ما نجده -أيضاً- عند أفلاطون الذي يعتبر الاستدلال مرحلةً ضروريةً من مراحل المعرفة، توصل لإدراك الماهيات المجردة من كل مادةٍ في عالم المثل[٢].

ويُعْتَبَرُ أرسطو هو المقرر والمتمم للبرهان العقلي والاستدلال على وجود الخالق، وهو يجعل التأمل العقلي من أشرف الأعمال التي يقوم بها الإنسان، وهذا ما نجده مبثوثاً في كتابه ((ما وراء الطبيعة))[٣].

كما نجد في كلام أفلوطين كلاماً صريحاً في نفي الفطرة عند حديثه عن المعرفة الإشراقية العرفانية حيث يقول: ((فلا مقام فيما أرى لانطباع قد حل فيها – أي النفس– وليست تنظر من خلال ختم تلقته فيها فأصبح لديها بمنزلة ختم الخاتم في الشمع))[٤].

---

(١) ينظر كتاب جمهورية أفلاطون، ترجمة د. فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، ص: (٤١١).

(٢) ينظر محاورة فيدون، أفلاطون، ص: (٢٨)، ومحاورة النواميس، ضمن مجموعة محاورات أفلاطون: (٦/٣٨٧).

(٣) ينظر كتاب مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، ترجمة د. عبد الفتاح إمام، نهضة مصر للطباعة والنشر، ص: (٢١٩).

(٤) ينظر: كتاب تاسوعات أفلوطين، ترجمة فريد جبر، ص: (٣٨٧).

المطلب الثاني

مصادر المعرفة لدى الفلاسفة المنتسبين للإسلام.

الباحث في مصادر المعرفة لدى الفلاسفة المنتسبين للإسلام يجد أنهم سلكوا طريقة فلاسفة اليونان -وبخاصة أرسطو وأفلاطون -في كل ما ذهبوا إليه في مسألة المعرفة وما تبعها من مسائل[١].

هذا إلى جانب بعض الإضافات التي أرادوا من خلالها التوفيق بين الفلسفة والشريعة الإسلامية باعتبارهم ينتسبون إليها.

وبناءً على تقسيم الفلاسفة للوجود إلى واجب وممكن، ومجرد عن المادة ومتصلٍ بها، فإنهم يقسمون مصادر المعرفة إلى عدة مراتب أعلاها الإدراك العقلي وأدناها المعرفة الحسية. وفي ذلك يقول الكندي : ((وهذه هي القواعد العامة لمنهج بحث الفلاسفة المنتسبين للإسلام عن المعرفة ، فما كان في الطبيعة فهو حسي يدرك بالحواس ، وما كان بعد الطبيعة فهو عقلي لا يمكن إدراكه إلا بالعقل، فمن بحث الأشياء التي فوق الطبيعة ، أعني التي لا هيولى لها [٢]، ولا تقارن الهيولى ، فلن يجد لها مُثلاً- أي صوراً متخيلةً- في النفس، بل يجدها بالأبحاث العقلية. فاحفظ حفظ الله عليك جميع الفضائل ، وصانك عن جميع

---

(١) ينظر: كتاب الملل والنحل، للشهرستاني، (٣/٥٢٥).

(٢) كلمة الهيولى هي لفظة يونانية تعني: ((ما به يتكون الشيء كالرخام الذي يصنع منه التمثال ، وتقابل الصورة وهي الشكل الذي يحدد الشيء كشكل التمثال)) (ينظر المعجم الفلسفي، إبراهيم مدكور، ص: (١٦٣).

الرذائل ، هذه المقدمة لتكون لك دليلاً قاصداً سواء الحقائق ، وشهاباً حاسراً عن عين عقلك ظلم الجهل وكدر الحيرات))[١].

عليه فإن مصادر المعرفة لدى الفلاسفة المنتسبين للإسلام هي ما يلي:

أولاً: العقل أو الإدراك العقلي.

ويرون أن هذه المعرفة هي أشرف المراتب وأعلاها؛ إذ أن المعرفة اليقينية هي ما كان الكامل موضوعاً لها، وعلى ما كان العقل وسيلةً لتحصيلها، وهذا الكامل: هو عالم العقول أو المجردات عن المادة وأعلاها الله تبارك وتعالى، يقول في ذلك: ((وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبةً الفلسفة الأولى، أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق –ويعني بذلك الله تعالى–))[٢].

ويعرف العقل عند الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام بأنه: ((جوهرٌ مجردٌ عن المادة في ذاته، مقارنٌ لها في فعله))[٣].

ويقسمونه إلى أربعة أنواع:

الأول: العقل الهيولاني، وهو العقل القريب من الحس، ويسميه الكندي: بالعقل الثاني [٤]، ويشبهه ابن سينا بالمشكاة وذلك لأنه في الأساس مظلم في ذاته

---

(١) ينظر رسالة الكندي إلى المعتصم في الفلسفة الأولى، ضمن رسائل الكندي الفلسفية،(١/ ٤٢).

(٢) ينظر رسالة الكندي إلى المعتصم، (١/ ٣٠).

(٣) ينظر: كتاب التعريفات، الجرجاني، ص: (٦٥).

(٤) ينظر: رسالة الكندي في العقل، ضمن كتاب الكندي فلسفته – منتخبات، محمد مرحبا، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٥م، ص: (٢٠٣).

لكنه قابل للنور[١]، وهو قوة محضة خالية عن الفعل كما للأطفال، وهو مستعد لإدراك المعقولات[٢].

الثاني: العقل بالملكة، وهو علم الضروريات، والاستعداد لاكتساب النظريات.

الثالث: العقل بالفعل، وهو أن تصير النظريات مخزونة عند القوة العاقلة بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت.

الرابع: العقل المستفاد، وهو أن تحضر عنده النظريات التي أدركها بحيث لا تغيب عنه [٣].

ويجعل الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام العقلَ سبيل تحصيل المعرفة اليقينية، ويقولون بضرورة النظر العقلي للمعرفة الإلهية.

قال ابن رشد: «وليس لقائلٍ أن يقول: إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعةٌ، إذ لم يكن في الصدر الأول... بل وأكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلي، إلا طائفةٌ من الحشوية قليلة[٤]، وهم محجوجون بالنصوص»[١].

---

(١) ينظر: كتاب الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، (٣/٣٥٨).

(٢) ينظر: كتاب التعريفات، الجرجاني، ص: (٦٥).

(٣) ينظر: كتاب التعريفات، الجرجاني، ص: (٦٥، ٦٦)، وكتاب الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، (٣/٣٥٨، ٣٥٩)، ورسالة الكندي في العقل ضمن كتاب الكندي، محمد مرحبا، ص (٢٠٣).

(٤) يقصد بالحشوية أهل السنة والجماعة المتابعين للسلف رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ في اعتمادهم على النص الشرعي من الكتاب والسنة وتقديمهم للسمع على العقل في حال التعارض وهو اسم من اختراع خصوم أهل السنة من الفلاسفة والمتكلمين .

كما يعتقدون بأن هذه المعرفة تكون عن طريق الاتصال بالعقل الفعال؛ كونه ليس بمادي، على نحو ما قال به فلاسفة اليونان مع إضافتهم تفسيراً للاتصال بالعقل الفعال إلى ما تلقوه من الفلسفة اليونانية؛ فقالوا بأن العقل الفعال هو الذي ينقل العقل البشري المادي من حالة الاستعداد للعلم والمعرفة إلى حالة التحصيل أو حدوث العلم والمعرفة بالفعل(٢).

وقد شبهه ابن سينا بالشمس في إنارتها للبصر حيث يقول: ((فكما أن الشمس تشرق على المبصرات فتوصلها بالبصر، كذلك أثر العقل الفعال يشرق على المتخيلات فيجعلها بالتجريد عن عوارض المادة معقولات فيوصلها بأنفسنا))(٣).

ومن هنا تأتي أهمية العقل الفعال عند الفلاسفة المنتسبين للإسلام؛ فهو ينبوع المعرفة الإنسانية، على أن الاتصال بالعقل الفعال لا يتم لأي فرد، بل هو وقف على النفس المهيأة لقبول فيضه.

أما عن كيفية هذا الاتصال بين العقل الفعال غير المادي- بحسب اعتقادهم-، والعقل البشري المادي، فإنه يتم عندهم عن طريقين:

---

(١) فصل المقال ، ص: (٢٥).

(٢) ينظر: كتاب التعليقات، ابن سينا، ص: (٩٢-٩٤).

(٣) كتاب عيون الحكمة، ابن سينا، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية عام ١٩٨٠م، ص: (٤٣).

أحدهما: الطريق الطبيعي للمعرفة، وهو عندهم طريق الفلاسفة الحكماء:

هذا الطريق يتدرج المرء فيه من المحسوس إلى المعقول حتى يصل إلى درجة العقل المستفاد، وعندها يمكن للمرء أن يتصل بالعقل الفعال. ومعنى هذا أن الوصول إلى مرتبة الاتصال بالعقل الفعال لا يتم إلا بعد سلسلة من الترقيات في مدراج المعرفة ، ومراحل مختلفة من المجاهدات الحسية والعقلية[1].

الثاني: طريق الأنبياء ومن شابههم في قوة مخيلتهم:

يعتقد الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام أن الله قد خص بعض عباده بمخيلة قوية تحفظ رسم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وتركب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض في اليقظة وفي النوم، وهذه القوة بعضها صادق وبعضها كاذب.

وفي ذلك يقول الفارابي: « والقوة المتخيلة متوسطة بين الحاسة وبين الناطقة؛ وعندما تكون رواضع -أي مغذيات- الحاسة كلها تحس بالفعل وتفعل أفعالها ، تكون القوة المتخيلة منفعلةً عنها، مشغولة بما تورده الحواس عليها من المحسوسات وترسمه فيها. وتكون هي أيضاً مشغولةً بخدمة القوة الناطقة»[2].[1]

---

(١) ينظر: كتاب الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا، د. مرفت بالي، ص: (٣٠٦).

(٢) القوة الناطقة عند الفارابي هي: القوة التي بها يمكن أن يعقل بها الإنسان المعقولات، وبها يميز بين بين الجميل والقبيح، وبها يحوز الصناعات والعلوم. (ينظر آراء المدينة الفاضلة، الفارابي، الفصل العشرون، ص: (٨٧).

والمقصود أن المعرفة الناتجة عن التخيل إنما هي في مرحلة أدنى من العقل، والقوة التخيلية إنما هي خادمة للعقل بجمع الصور أو تفريقها كما تتخيلها في الحس، لذا فهي ألصق بالحس وأقرب إليه من العقل [٢].

وهم بهذا يجعلون مقام النبوة في مقام أقل من مقام الفلسفة والحكمة ؛ وذلك أن الحكيم والفيلسوف يصل إلى معان عقلية فعلية مؤكدة ، بينما النبي- عندهم- يعتمد على الخيال وهو وإن كان باتصال من العقل الفعال إلى أنه في حالة وسط بين الحس والعقل .

ثانياً : الحواس.

وهي -عندهم- لا تعتبر مصدراً يقينياً للمعرفة ، ولا تصل إلى مرتبة العقل في إدراك صور الأشياء أو الماهيات ، وإنما يدرك بها العالم المحسوس ، وعالم الماديات.

وقد اعتبر الفلاسفة المتسبون إلى الإسلام أن العقل الإنساني أشرف من الحس وأعلى منه منزلةً؛ لأنه وسيلة إدراك العالم المتميز من الوجود – في الجملة-، أما الحس فهو وسيلة معرفة العالم الخسيس – في الجملة-.

كما اعتبروا صاحب المعرفة العقلية من الناس متميزاً في الرتبة عن صاحب المعرفة الحسية، وحظه من اللذة والكمال والسعادة أبلغ منه ؛ وذلك لأن الإدراك

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص: (١٠٨).

(٢) ينظر: كتاب الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا، د. مرفت بالي، ص: (٣٠٦).

العقلي خالص عن الشوب ، بينما الحسي شوب كله ، وعدد تفاصيل الإدراك العقلي لا يكاد يتناهى ، وتفاصيل المدركات الحسية محصورة في قلة [١].

كما أن السعادة كما يقول الفارابي : ((هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا يحتاج في قوامها إلى مادة ، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام ، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً))[٢].

ثالثاً : المعرفة الإشراقية .

الإشراق في اللغة مشتق من كلمة ((شرق))، وتدور معانيها في اللغة بين الإضاءة والإنارة، والطلوع والفتح.

قال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة: ((الشين والراء والقاف أصلٌ واحدٌ يدل على إضاءةٍ وفتحٍ. ومن ذلك شرقت الشمس إذا طلعت. وأشرقت، إذا أضاءت، والشروق: طلوعها))[٣].

وجاء في لسان العرب: ((شَرَقَت الشمس تَشرُق شروقاً وشَرْقاً: طلعت...، يقال شرقت الشمس إذا طلعت، وأشرقت إذا أضاءت))[٤].

---

(١) ينظر: كتاب الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، (٤/ ٢٤، ٢٥).

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص: (١٠٥).

(٣) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، (٣/ ٢٦٤).

(٤) لسان العرب، ابن منظور، (٤/ ٢٢٤٤)

وهي من مصادر المعرفة عند فلاسفة التصوف المنتسبين إلى الإسلام، وتعريف الإشراق عندهم كما يقول السهروردي[١]: ((ظهور الأنوار العقلية ولمعانها، وفيضانها على النفس الكامنة عند التجرد عن المواد الجسمية))[٢].

ويرى أصحاب هذا القول أن هناك طوراً آخر، أعلى من العقل، يعتبرونه مصدراً يقينياً لمعرفة الله تبارك وتعالى، وينبغي اللجوء إليه والاعتماد عليه، وهو ما يسميه البعض الذوق أو الإلهام أو الحدس أو التخيل. وبه يتم الوصول إلى العلم والمعرفة[٣].

والفرق بين الإشراق كمصدر للمعرفة، وبين المعرفة العقلية، هو: أن الإشراق فيضٌ من أعلى(عالم العقل) إلى أسفل (عالم المادة) كما هو ملاحظ في تعريف السهروردي الآنف ذكره، بينما المعرفة العقلية عبارة عن ترقٍّ من عالم المحسوسات إلى عالم العقل .

---

(١) يحيى بن حبش بن أميرك، أبو الفتوح، شهاب الدين، السهروردي، فيلسوف من فلاسفة التصوف، ولد في سهرورد، من قرى زنجان في العراق العجمي سنة ٥٤٩هـ، سافر إلى حلب، ونسب إلى انحلال العقيدة، فأفتى العلماء بإباحة دمه، سجن وقتل بسجن حلب سنة ٥٨٧هـ، له مؤلفات أبرزها: هياكل النور، وحكمة الإشراق وغيرهما. (ينظر: الأعلام، الزركلي، ١٤٠/٨).

(٢) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، (٩٣/١).

(٣) ينظر المنطق الإشراقي عند السهروردي، د. محمود محمد علي، العربية للنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، ص:(٤٩، ٥٠).

هذه هي مصادر المعرفة لدى الفلاسفة المنتسبين للإسلام، وهم في ذلك تبعٌ لفلاسفة اليونان في كل مصادرهم كما هو واضحٌ.

أما عن مصدر الوحي الإلهي المتمثل في نصوص القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، وبما أن هؤلاء الفلاسفة ينتسبون إلى الإسلام، فقد كان لهم منهجهم الخاص، النابع من تعظيم الطرق الفلسفية، وفيما يلي بيان لمنهجهم في ذلك من خلال مسألتين:

المسألة لأولى : موقفهم من النبوة والوحي:

يرى الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام- وأبرزهم الفارابي وابن سينا- أن النبوة والوحي -بناءً على نظرية الاتصال بالعقل الفعال -أموراً مكتسبة، وليست اصطفاءً من الله تعالى ، بل يرون أنها تحصل للإنسان بناءً على اتباعه رياضاتٍ ترفع روحه وتخلصها من المادية الجسدية لتصل بها للاتصال بالعقل الفعال، فيُفيضُ عليها العلم والمعرفة والخيال الذي تصبح به في مصاف الأنبياء، وعن طريق هذا الاتصال تتصل بعالم الغيب، ويحصل لها الوحي والإلهام.

يقول الفارابي في هذا الشأن: « ولا يمتنع أن يكون الانسان ، إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال، فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة ، أو محاكيتها من المحسوسات، ويقبل محاكات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها، فيكون له بما قَبِلَهُ من المعقولات نبوة بالأشياء

الإلهية. فهذا أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة، وأكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة))[(١)].

ومعلوم أن هذا القول الذي ذهب إليه الفلاسفة باطل لا أساس له من الصحة ، إنما هو تخرصات وأوهام أملتها عليهم عقولهم السقيمة التي لم تستنر بنور الوحي من القرآن الكريم والسنة المطهرة.

فأما قولهم بأن النبوة والوحي إنما هي أمور مكتسبة، فقد بين الله تعالى في كتابه الكريم أن النبوة إنما هي اصطفاء واختيار منه تعالى، لا دخل لأحد من المخلوقات فيه، قال تعالى: ﴿ ٱللهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٞ ﴾ [الحج:٧٥]، وقال تعالى: ﴿ وَقَالُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانُ عَلَىٰ رَجُلٖ مِّنَ ٱلۡقَرۡيَتَيۡنِ عَظِيمٍ ٣١ أَهُمۡ يَقۡسِمُونَ رَحۡمَتَ رَبِّكَۚ نَحۡنُ قَسَمۡنَا بَيۡنَهُم مَّعِيشَتَهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۚ وَرَفَعۡنَا بَعۡضَهُمۡ فَوۡقَ بَعۡضٖ دَرَجَٰتٖ لِّيَتَّخِذَ بَعۡضُهُم بَعۡضٗا سُخۡرِيّٗاۗ وَرَحۡمَتُ رَبِّكَ خَيۡرٞ مِّمَّا يَجۡمَعُونَ ﴾[الزخرف:٣١، ٣٢].

قال ابن سعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ[(٢)] في تفسيره لهذه الآيات:((وقالوا مقترحين بعقولهم الفاسدة:﴿ لَوۡلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانُ عَلَىٰ رَجُلٖ مِّنَ ٱلۡقَرۡيَتَيۡنِ عَظِيمٍ ﴾، أي:

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص: (١١٥).

(٢) عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي التميمي، علامة القصيم، ولد في بلدة عنيزة من بلدات القصيم سنة ١٣٠٧هـ، كان مفسراً، أصولياً وفقيهاً مجتهداً، متبحراً في العلم، توفي سنة ١٣٧٦هـ، وله مؤلفات كثيرة أشهرها: تيسير الكريم المنان في تفسير القرآن، والقواعد الحسان في تفسير القرآن، وطريق الوصول إلى العلم المأمول من الأصول، والأدلة القواطع والبراهين

معظَّم عندهم، مبجَّل من أهل مكة أو أهل الطائف، كالوليد بن المغيرة ونحوه، ممن هو عندهم عظيم.

قال الله رداً على اقتراحهم:﴿ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ ﴾أي: أهم الخزان لرحمة الله، وبيدهم تدبيرها، فيعطون النبوة والرسالة من يشاؤون، ويمنعونها ممن يشاؤون﴿ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ﴾ أي: في الحياة الدنيا والحال أن رحمة ربك خير ممن يجمعون من الدنيا. فإذا كانت معايش العباد وأرزاقهم الدنيوية بيد الله تعالى، هو الذي يقسمها بين عباده، فيبسط الرزق لمن يشاء، ويضيقه على من يشاء، بحسب حكمته، فرحمته الدينية التي أعلاها النبوة والرسالة أولى وأحرى أن تكون بيد الله تعالى، فالله أعلم حيث يجعل رسالته. فعلم أن اقتراحهم ساقط لاغٍ، وأن التدبير للأمور كلها، دينيها ودنيويها، بيد الله وحده. هذا إقناع لهم، من جهة غلطهم في الاقتراح الذي ليس في أيديهم منه شيء، إن هو إلا ظلم منهم ورد للحق))[١].

أما زعم الفلاسفة بأن الوحي الذي ينزله الله تعالى على رسله إنما هو خيالات تفيض عليهم من العقل الفعال، فهو من جنس قول منكري الرسالات

في إبطال أصول الملحدين. (ينظر: كتاب من أعلام الدعوة والحركة الإسلامية، عبد الله العقيل، دار البشير، الطبعة السابعة ١٤٢٩هـ، ٤١٣/١).

(١) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن اللويحق، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى عام ١٤٢٢ هـ، ص: (٧٦٥).

بأن ما تأتي به الرسل من السحر أو الجنون. قال الله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُواْ سَاحِرٌ أَوۡ مَجۡنُونٌ﴾ [الذاريات:٥٢].

وقد أثبت الله تعالى في كتابه الكريم أن ما يأتي به الرسل إنما هو وحي منه، كما قال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُوحِيٓ إِلَيۡكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكَ ٱللَّهُ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [الشورى:٣]. فقد نسب الله تعالى الوحي إليه سبحانه، فهو يتم تبعاً لمشيئته، وهو الذي يوحي إلى رسله ما يشاء، فالله تعالى يخبر أن ذلك تنزيل منه؛ فهو المتصف بالألوهية والعزة العظيمة والحكمة البالغة، وأن جميع العالم العلوي والسفلي ملكه وتحت تدبيره القدري والشرعي[١].

ومنشأ ضلال الفلاسفة المنتسبين للإسلام في قولهم هذا هو بعدهم عن الوحي، وتقديم عقولهم عليه، وتعظيمهم للفلسفة والفلاسفة، فساووا بينهم وبين الأنبياء في طرق المعرفة ومصادرها.

والحق أن الأنبياء والرسل هم ﴿ٱلۡمُصۡطَفَيۡنَ ٱلۡأَخۡيَارِ﴾ [ص:٤٧] اصطفاهم الله برسالاته وبكلامه، ولم يكن لهم في ذلك اختيار بل هم عباد الله، أنعم عليهم بفضله، وأمرهم أن يبلغوا رسالاته ودعوته.

أما الفلاسفة فقد اعتمدوا على عقولهم وتجاربهم، فحاروا في دياجير الظلام فضلوا وأضلوا كثيرا. فشتان بين ظلمات فلسفتهم، ونور النبوة والرسالة.

---

(١) ينظر: المرجع السابق، ص: (٧٥٣).

المسألة الثانية: محاولة التوفيق بين الفلسفة والشريعة.

حاول الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام التوفيق بين الفلسفة والشريعة؛ في سعيٍ منهم إلى تحسين صورة الفلسفة في نظر الناس، وإضفاء الشرعية عليها.

وخلاصة ما توصلوا إليه: أنه إن تعارضت الفلسفة العقلية والوحي المنزل فيجب في هذه الحالة صرف ظاهر النص الشرعي إلى معنىً يخالف ظاهره بما يتوافق مع العقل، وقد قطعوا بأن كل ما نطق به الشارع ، وبدا في الظاهر مخالفاً لما أدى إليه البرهان العقلي فقد وجب تأويله إلى ما يجعله متفقاً مع البرهان العقلي؛ فكلاهما حق ولابد من الجمع بينهما بما يتوافق مع العقل-عندهم- .

وأقدر الناس على فهم حقيقة الشرع وإدراك مراميه -في نظرهم -هم الفلاسفة العقليون، فهم الذين يناط بهم تأويل الشرع، وعليه فيجب اقتناء الفلسفة، والجد في طلبها؛ لمصلحة العقل والنقل والدين والدنيا -على حد زعمهم-[(١)].

وهذا كله من اغترار هؤلاء الفلاسفة بعقولهم، وزعمهم أنهم أهل الحكمة والمعرفة، وعدم تعظيمهم لربهم، حيث جعلوا عقولهم القاصرة حَكَماً على قول الله تعالى وما صح من قول رسوله ﷺ، فولجوا من باب التأويل لصرف ألفاظ القرآن الكريم والسنة النبوية عن ظواهرها ومعانيها الصحيحة إلى معانٍ باطلة

---

(١) ينظر رسالة إلى المعتصم ضمن رسائل الكندي الفلسفية (١/٣٥)، وكتاب فصل المقال، ابن رشد، ص: (٢٢-٣٢).

توافق أهواءهم وسقيم عقولهم؛ زعماً منهم أن عقولهم هي التي تعلم حقائق الأمور على ما هي عليه.

وقد أبطل الله زعمهم بقوله تعالى :﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾ [آل عمران:٧]. فبين سبحانه أن الذين يبتغون تأويل المتشابه بعقولهم، هم الذين في قلوبهم زيغ، وأن الراسخين في العلم يؤمنون بما أنزل الله، ويؤمنون أن تأويله وحقيقته لا يعلمها إلا الله تعالى، وهو الذي يبين للناس عقائدهم وأمور دينهم ودنياهم، فأرسل لهم الرسل، وأنزل عليهم الكتب لبيان دينه ومراده.

قال تعالى ممتناً على عباده بذلك:﴿ لَقَدۡ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذۡ بَعَثَ فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡ أَنفُسِهِمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمۡ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبۡلُ لَفِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٍ ﴾ [آل عمران:١٦٤] وقال سبحانه ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلۡنَٰهُ نُورٗا نَّهۡدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنۡ عِبَادِنَاۚ وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴿٥٢﴾ صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِي لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلۡأُمُورُ ﴾ [الشورى:٥٢، ٥٣].

فبين سبحانه أنه أنزل القرآن نوراً وهدى ، وأوضح أن نبيه ﷺ يهدى إلى صراط مستقيم وواضح وجلي .

بينما تجد هؤلاء الفلاسفة وأتباعهم يجعلون عقولهم هي التي تهديهم، والحق أنها إنما تضلهم وتقصيهم عن نور الكتاب والسنة.

وإن من المتقرر عند عامة المسلمين -من أهل السنة- أن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ هم خير القرون في الأعمال والأقوال والاعتقادات، وأنهم أكمل الناس عقولاً، وأشدهم اتباعاً، وأقواهم إيماناً، وأزكاهم علماً، وأتمهم فهماً، ومع ذلك فقد اتبعوا قول الله تعالى، وقول رسوله ﷺ، وسلموا لكل ما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية.

وهؤلاء المتفلسفة إنما أخذوا علومهم من فلاسفة اليونان، وما قرروه من قواعد فلسفية مناقضة للمنقول والمعقول. وقد اعترف كثير ممن تأثر بهم بخطأ ما هم عليه من الفهم وطرائق الاستلال، وندموا على مخالفتهم لفهم السلف، واعترفوا أنهم لم يكن معهم إلا الوهم والخيالات الفاسدة والظنون الكاذبة المورثة للشك والحيرة[١].

لذا فإن أصل الوقوع في مثل هذا الضلال والانحراف هو الإعراض عن فهم كتاب الله تعالى كما فهمه الصحابة والتابعون، ومعارضة ما دل عليه بما يناقضه من عقولهم وأوهامهم وشبهاتهم، وهذا من أعظم المحادة لله ولرسوله ﷺ لكن على وجه النفاق والخداع[٢]؛ إذ أنهم يحاولون خداع المسلمين بتلبيس

---

(١) ينظر مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (٤/٢٣).

(٢) ينظر درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية ، (٥/٣٨٣).

طريقتهم الفلسفية البعيدة عن الدين بلبوس الدين؛ ليكون مقبولاً عند الناس، وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون.

المبحث الثاني

أثر الفلاسفة على المتكلمين في مصادر المعرفة

المطلب الأول

مصادر المعرفة عند أهل الكلام

يعتقد جمهور المتكلمين أن المعرفة بالله تعالى هي أول واجب على المكلف؛ وهذا بناءً على اعتقادهم بأن معرفته تعالى ليست فطرية ولا معلومة بالضرورة كما سيأتي بيانه في المطلب الثاني من هذا المبحث.

جاء في شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار الهمذاني قوله: ((إن سائر الشرائع من قول وفعل لا يحسن إلا بعد معرفة الله تعالى))[١].

وقال الإيجي في المواقف : ((قد اختلف في أول واجب على المكلف، فالأكثر على أنه معرفة الله تعالى إذ هو أصل المعارف الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب))[٢].

ويعتبر موضوع المعرفة ومصادرها من أبرز الموضوعات التي تأثر فيها أهل الكلام بالفلاسفة؛ إذ أنهم ساروا على نفس طريقتهم ومنهجهم في مصادر المعرفة، ولعل ذلك يتضح من خلال تفصيل القول عن مصادر المعرفة عند المتكلمين كما يلي:

---

(١) ص: (٧٦)

(٢) ص: (٣٢).

المصدر الأول: العقل:

مفهوم العقل عند المتكلمين:

ذهب جمهور المتكلمين ومن وافقهم إلى أن العقل هو: جملة العلوم الضرورية كاستحالة المستحيلات وجواز الجائزات [١]، وقد أدخل المعتزلة في ذلك العلمَ بالمحسنات والمقبحات والواجبات فجعلوها ضروريةً [٢]. والمتكلمون بهذا المفهوم للعقل موافقون لفلاسفة اليونان كأرسطو وغيره كما سبق بيان ذلك [٣].

والسمة الغالبة على أهل الكلام -من الجهمية والمعتزلة والأشاعرة والماتريدية ومن وافقهم- أنهم يعتبرون العقل هو الطريقُ للمعرفة اليقينية، كما يعتبرون أن له الأسبقية على غيره من مصادر المعرفة؛ لذا فهم يلتزمون بالاحتكام إليه، ويعتمدون على نتائج الاستدلال العقلي والمنطقي في مجال المعرفة بما في ذلك معرفة مسائل العقيدة في وضع مستقل عن الفطرة والوحي الإلهي. فيرى

---

(١) ينظر: المجموع في المحيط بالتكليف، القاضي عبد الجبار، جمع الحسن بن أحمد بن متويه، تحقيق الأب جين اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت: (١/٦، ٧)، وينظر: التلخيص في أصول الفقه، الجويني، تحقيق د عبد الله النيبالي، وشبير العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ: (١/١١٠).

(٢) ينظر: المجموع في المحيط بالتكليف، القاضي عبد الجبار: (١/٢٣٢، ٢٣٣).

(٣) ينظر المطلب الأول من المبحث الأول من هذا الفصل ص: (١١٤).

جمهورهم وجوب المعارف جميعها بالعقل، بما في ذلك تحصيل معرفة الباري تعالى ووجوده وما يتعلق به، وذلك من خلال النظر والاستدلال العقلي(١).

وعلى هذا النهج في اعتبار العقل هو مصدر المعرفة اليقيني سارت كل الفرق الكلامية، فقد نقل الإيجي في كتابه: ((المواقف)) أن الجهمية كانوا يقولون بأن المعارف كلها تدرك بالنظر العقلي(٢)، ويعتبر المعتزلة هم أول من تأثر بالفلاسفة في هذا الأمر وبسطوه في كتبهم، وتبعهم عليه أهل الكلام من بعدهم، فواصل بن عطاء كان من أوائل من قال بأن الحقيقة تعرف بحجة العقل(٣). كما ذهب عمرو بن عبيد إلى أن الدين هو حجة الله في عقول المكلفين(٤). بل إن كثيراً من المعتزلة ذهبوا إلى أبعد من ذلك في الاحتكام إلى العقل والركون إليه، بعيداً عن النصوص أو الأصول الإسلامية، ملتزمين بما يقضيه العقل؛ متأثرين في ذلك بالفلسفة اليونانية التي تجعل المعرفة من نتاج العقل فقط؛ فالإنسان عندهم مفكر قبل ورود السمع، فيجب عليه أن يعرف الله تعالى بالدليل العقلي، وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبداً، ويعلم حسن الحسن وقبح القبيح، فيجب عليه الإقدام على الحسن ، والإعراض عن القبيح(٥).

---

(١) ينظر: كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، القاضي عبد الجبار، ضمن كتاب طبقات المعتزلة، الدار التونسية للنشر، ص: (١٤٩).

(٢) ينظر: ص: (١٤).

(٣) ينظر: كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، القاضي عبد الجبار، ص:(٢٣٤).

(٤) ينظر: المصدر السابق، ص: (٢٤٤).

(٥) ينظر: كتاب أصول العدل والتوحيد، القاسم بن إبراهيم الرسي، ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق د. محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ: (١/١٢٤-١٢٧)، وينظر : الملل والنحل ، الشهرستاني : (١/٤٦).

وقد ورد عن النظام -وهو من شيوخ المعتزلة- أنه كان يرد الأحاديث التي لا يقرها عقله وإن كانت صحيحة. بل إنه أنكر الإجماع والقياس الشرعي، وكان من آثار مسايرته لعقله، أنه كان يطعن في الصحابة رضي الله عنهم، ويقدح في إجماعهم، وما ينقلونه من نصوص شرعية عن النبي ﷺ مما تلقته الأمة بالقبول[١]؛ وكل ذلك ليسلم له منهجه الذي ابتدعه هو ومن قبله ومن جاء بعده من المعتزلة وأهل الكلام، في تنكر تام لما جاء في كتاب الله تعالى وسنة رسولهﷺ.

وفي تقديم العقل وجعله هو الحجة في باب المعرفة يقول القاضي عبد الجبار: ((وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر، وليس الأمر كذلك؛ لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل ، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة وكذلك السنة والإجماع فهو الأصل في هذا الباب)) [٢].

وعلى هذا الأمر من تقديم العقل واعتباره هو أساس المعرفة في الإلهيات سار الأشاعرة والماتريدية، وقد كانت هذه النظرة مستقرةٌ بالأخص عند المتأخرين منهم، حيث إن أبا الحسن الأشعري كان يخلط في كتبه بين العقليات والسمعيات، ويعتبر أن أصول الأدلة العقلية في إثبات وجود الله تعالى

---

(١) ينظر: الملل والنحل، الشهرستاني: (١/٥١)

(٢) كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص: (١٣٩).

والكلام عن الجسم والعرض موجودةٌ أصولها في القرآن الكريم والسنة جملةً وتفصيلاً[١].

وقد ذكر الجويني -وهو من متأخري الأشاعرة- أن استدلال أبي الحسن الأشعري وغيره من المتقدمين بالنقل -نصوص القرآن والسنة- إنما كان لتعضيد الدليل العقلي، وللرد على منكري الكلام من الحشوية والمقلدة-بحسب تعبيره[٢].

وقد جعل الباقلاني معرفة الله تعالى، وإثبات وجوده ووحدانيته ، وما هو عليه من صفاته ونبوة رسله مما لا يصح أن يعلم إلا بالعقل[٣]. وفي ذلك يقول عبد القاهر البغدادي في كتابه أصول الدين: ((وطريقة المعرفة بالله تعالى في دار التكليف النظر والاستدلال عليه بدلائل العقول)) [٤].

وعلى هذا سار الجويني، والغزالي، في القول بأن معرفة الله تعالى ، ومعرفة وجوده وصفاته، إنما تدرك بالعقل دون الشرع.

يقول الجويني : ((فأما ما لا يدرك إلا عقلاً، فكل قاعدةٍ في الدين تتقدم على العلم بكلام الله تعالى))[٥].

---

(١) ينظر: رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، أبو الحسن الأشعري، دار المشاريع للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الاولى ١٤١٥هـ، ص: (٣٩).

(٢) ينظر: كتاب الشامل في أصول الدين، الجويني، تحقيق علي سامي النشار وآخرون، منشأة المعارف، الاسكندرية ١٩٦٩م، ص: (٢٨٧).

(٣) ينظر: التقريب والإرشاد الصغير ، الباقلاني : (١/٢٢٨).

(٤) مطبعة الدولة ، استانبول، الطبعة الأولى ١٣٤٦هـ، ص: (٢٠٣).

(٥) كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص : (٣٥٨)

ويقول الغزالي : ((أما المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدث العالم ، ووجود المُحدِث وقدرته وعلمه وإرادته، فإن كل ذلك مالم يثبت لم يثبت بالشرع))[١].

وهو ما نجده عند الرازي حينما رد على ابن خزيمة[٢] رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مسألة إثبات الصفات لله تعالى بما يليق به فقال في معرض رده عليه : ((فإن قالوا هذا باطل لأن القرآن دل على أن الشمس والقمر والأفلاك كلها محدثةٌ مخلوقةٌ، فيقال هذا من باب الحماقة المفرطة؛ لأن صحة القرآن وصحة نبوة الأنبياء مفرعة عن معرفة الإله، فإثبات معرفة الإله بالقرآن وقول النبي لا يقوله عاقل يفهم ما يتكلم به))[٣].

وقد تبع الماتريديةُ المعتزلةَ، والأشاعرةَ في جعلهم العقل هو الأصل اليقيني في المعرفة، وهو ما قرره أبو منصور الماتريدي في كتابه المسمى ((التوحيد)) حيث يقول: ((لا بد من معرفة ما في الخلق من الحكمة، إذ لا يجوز فعل مثله عبثاً، وما فيه من الدلالة على من أنشأه أو على كونه بنفسه أو حَدَثَ أو قَدُم، وكل ذلك لا سبيل إلى العلم به إلا بالنظر، على أن البشر خص بملك تدبير الخلائق والمحنة

---

(١) كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، ص: (٢١٠).

(٢) محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي، أبو بكر، إمام نيسابور في عصره، كان فقيهاً مجتهداً عالماً بالحديث، ولد بنيسابور سنة ٢٢٣هـ، رحل إلى العراق والشام والجزيرة ومصر، ولقبه السبكي بإمام الأئمة، توفي بنيسابور سنة ٣١١هـ ، وله مصنفات كثيرة أشهرها : مختصر المختصر المعروف بصحيح ابن خزيمة، كتاب التوحيد وإثبات صفة الرب وغيرهما. (ينظر: الأعلام، الزركلي، ٢٩/٦).

(٣) التفسير الكبير، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الاولى ١٤٠١هـ، (١٥١/٢٧، ١٥٢).

فيها، وطلب الأصلح لهم في العقول، واختيار المحاسن في ذلك واتقاء مضادة ذلك، ولا سبيل إلى معرفة ذلك إلا باستعمال العقول بالنظر في الأشياء))[١].

وبهذا يتبين أن المصدر الأول واليقيني للمعرفة عند المتكلمين هو العقل، وقد جعلوه المقدم والحاكم على ما بعده من المصادر التي سيأتي بيانها، وهو مما اتفق عليه أهل الكلام قاطبةً، بل إن علم الكلام قائمٌ على هذا الأصل الذي به شابهوا الفلاسفة، وفارقوا منهج السلف الصالح رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ.

المصدر الثاني : السمع أو النقل:

ويقصد بهذا المصدر الكتاب والسنة والاجماع[٢]. وقد اتفق المتكلمون على أن مصدر السمع لا يفيد المعرفة اليقينية إلا فيما يمتنع إثباته بالعقل؛ كأحوال الجنة والنار، ومسائل الثواب والعقاب، وهي ما يصطلحون على تسميتها ((بالسمعيات)).

أما مسائل التوحيد، ومعرفة الله تعالى وأسمائه وصفاته وما يتعلق به، فإن دلالة السمع عندهم على هذه المسائل لا تفيد اليقين إلا إذا وافقت العقل؛ لأن العقل – عندهم- هو الأصل ، فلو قدم النقل عليه لصار الأصل فرعاً وهذا- عندهم- دورٌ باطل[٣].

(١) تحقيق د فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، ص : (١٠)

(٢) ينظر: شح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص: (٨٨)، وينظر كتاب البرهان في أصول الفقه، الجويني ، تحقيق د عبد العظيم الديب، دار الأنصار بالقاهرة : (١٤٧/١).

(٣) ينظر: كتاب المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، تحقيق د. محمود قاسم: (٢٦/١٥-٢٩،١٢٨-١٣٢).

وسأذكر فيما يلي موقف المتكلمين من نصوص القرآن والسنة، ثم أتبعه ببيان منهجهم في اعتبارها مصدراً للمعرفة وإفادتها للعلم من عدمه؛ لتتضح عقيدتهم في هذا الأمر ومتابعتهم فيه للفلاسفة الذين لا يقيمون وزناً للنصوص الإلهية والنبوية.

أولاً: موقفهم من نصوص القرآن الكريم:

المتكلمون من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية ومن تبعهم مقرون بحجية القرآن الكريم كما هو عند أهل السنة والجماعة، فالمسلمون كلهم متفقون على حجيته وأنه قطعي الثبوت.

وقد نقل الاجماع على ذلك ابن حزم حيث يقول: ((ولا اختلاف بين أحد من الفرق المنتمية إلى المسلمين من أهل السنة، والمعتزلة، والخوارج، والمرجئة، والزيدية، في وجوب الأخذ بما في القرآن، وأنه المتلو عندنا نفسه، وإنما خالف في ذلك قوم من غلاة الروافض هم كفار بذلك، مشركون عند جميع أهل الإسلام))[١].

وهذا الإقرار بحجية القرآن الكريم هو ما نجده في كلام المعتزلة[٢]، وكذلك لدى الأشاعرة كما في رسالة أبي الحسن الأشعري إلى أهل الثغر[٣]، وهو

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام ، تحقيق أحمد شاكر، دار الآفاق الحديث، بيروت: (١/٩٥)

(٢) ينظر: كتاب أصول العدل والتوحيد، القاسم الرسي، ضمن رسائل العدل والتوحيد: (١/١٢٥)، وينظر: كتاب المغني ، القاضي عبد الجبار : (١٦/١٦٣) ، وشرح الأصول الخمسة ، القاضي عبد الجبار: (٦٠١).

(٣) ينظر: رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق عبد الله الجنيدي، مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة، الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ، ص : (٢٩٣).

ما ذهب إليه الأشاعرة من بعده في إثبات حجية القرآن الكريم[١]؛ لذا فلا خلاف بين أهل السنة والجماعة وأهل الكلام على ثبوت نص القرآن الكريم وحجيته.

لكن الخلاف-بينهم- قائمٌ في منهج الاستدلال بنصوص القرآن الكريم وقطعية دلالته على أصول العقائد؛ من معرفة الله تعالى ووحدانيته، وما يثبت له من الأسماء والصفات-على ضوء ما سنبينه في هذا المبحث-.

ثانياً: موقفهم من نصوص السنة النبوية:

من المقرر في علم الحديث والأصول: أن الأخبار والأحاديث الواردة عن النبي ﷺ تنقسم إلى قسمين:

الأول: المتواتر وهو: ما رواه جماعة يستحيل في العادة تواطؤهم على الكذب عن مثلهم، وأسندوه إلى شيء محسوس[٢].

الثاني: الآحاد وهو: ما لم يجمع شروط المتواتر[٣].

وقد ابتدع أهل الكلام منهجاً لهم للتفريق بين الحديث المتواتر والآحاد في إفادة كل قسم منهما للعلم والمعرفة من عدمه؛ فذهب جمهور المتكلمين من المعتزلة، والأشاعرة، والماتريدية، ومن وافقهم إلى أن المتواتر من الأخبار الواردة عن النبي ﷺ قطعي الثبوت يفيد العلم. لكنهم اختلفوا في العلم المستفاد منه هل هو ضروري وقطعي، أم أنه ظني يحتاج إلى نظر واستدلال. فذهب بعض المعتزلة إلى أنه يفيد العلم اليقيني ضرورةً، ولا يحتاج إلى نظر واستدلال. وهو ما

---

(١) ينظر: كتاب الإرشاد ، الجويني، ص: (٣٤٦).

(٢) ينظر: كتاب النهج المبتكر في شرح نخبة الفكر لابن حجر العسقلاني، حازم الشربيني، دار الكيان، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ، ص: (٥٢، ٥٣).

(٣) ينظر: المرجع السابق، ص: (٦٩).

قرره القاضي عبد الجبار من المعتزلة [١] ، واتفق عليه الأشاعرة[٢]، قال الآمدي[٣]: ((اتفق الكل على أن خبر المتواتر مفيد للعلم بمخبره))[٤].

وقد ذهب فريق من المعتزلة إلى أنه لا يفيد العلم الضروري بل العلم الظني المكتسب المفتقر للنظر والاستدلال[٥].

ومع ذلك فجميع أهل الكلام على أن الخبر المتواتر لا يمكن أن يستدل به في باب المعرفة بالله تعالى ووجوده ووحدانيته، وكذلك أصول العقائد. كما سيتضح معنا في منهج المتكلمين في التعامل مع النصوص الشرعية.

أما خبر الآحاد فجمهور أهل الكلام على أنه لا يفيد العلم، ولا يحتج به في العقائد، وهو ما يقرره المعتزلة[٦] ، وكذلك الأشاعرة[١]، والماتريدية[٢].

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص: (٧٦٨).

(٢) ينظر: كتاب التمهيد، الباقلاني، ص: (١٦٢)، وكتاب أصول الدين، البغدادي، ص: (١١-١٣)، وكتاب الإرشاد ، الجويني، ص: (٢٩٩).

(٣) علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي الآمدي الحنبلي، ثم الشافعي، سيف الدين، ولد بآمد سنة ٥٥٩هـ، يقول الذهبي: أنه تفنن في حكمة الاوائل- يقصد الفلسفة- فرَقَّ دينه وأظلم، وكان يتوقد ذكاءً، تفرد بعلم المعقولات والمنطق والكلام، قال الذهبي: قال لي شيخنا ابن تيمية: يغلب على الآمدي الحيرة والوقف. توفي سنة ٦٣١هـ، من مصنفاته: الأحكام في أصول الإحكام، وأبكار الأفكار، وغيرها. (ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، تحقيق د بشار معروف وآخرون، مؤسسة الرسالة، ٢٢/٣٦٤-٣٦٧).

(٤) كتاب الإحكام في أصول الأحكام ، علق عليه الشيخ عبد الرزاق عفيفي: (٢٢/٢)

(٥) ينظر كتاب المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، تحقيق محمد حميد الله وآخرون، دمشق ١٣٨٥هـ : (٥٥٢/٢).

(٦) ينظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص: (٧٦٩، ٧٧٠)، وينظر: كتاب الإحكام، الآمدي: (٥٠/٢)، وكتاب البرهان، الجويني: (٦٠٠/١).

وقد خالف أهل الكلام بذلك منهج السلف الصالح رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ، الذين كانوا يعتنون بصحة الحديث والعمل به بناء على صحته، دون النظر إلى كونه خبر آحاد أو متواتر.

قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ((ولو جاز لأحد من الناس أن يقول في علم الخاصة: أجمع المسلمون قديماً وحديثاً على تثبيت خبر الواحد، والانتهاء إليه بأنه لم يُعْلَمْ من فقهاء المسلمين أحدٌ إلا وقد ثبته، جاز لي. ولكن أقول: لم أحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد))[٣].

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مختصر الصواعق المرسلة : ((فهذا الذي اعتمده نفاة العلم عن أخبار رسول الله ﷺ خرقوا به إجماع الصحابة المعلوم بالضرورة، وإجماع التابعين، وإجماع أئمة الإسلام، ووافقوا به المعتزلة والجهمية والرافضة والخوارج، بل هم – أي المعتزلة والجهمية والرافضة والخوارج- الذين انتهكوا هذه الحرمة، وتبعهم بعض الأصوليين والفقهاء، وإلا فلا يعرف لهم سلف من الأئمة قال بذلك، بل صرح الأئمة بخلاف قولهم))[٤].

وبناءً على ما تقدم ذكره من موقف المتكلمين من مصدر السمع في مجال المعرفة، فيمكن تلخيص منهجهم في ذلك بما يلي:

---

(١) ينظر: كتاب التمهيد ، الباقلاني، ص: (١٦٣)، وكتاب البرهان، الجويني (١/٥٩٩)،

(٢) ينظر: كتاب التوحيد، الماتريدي، ص: (٨، ٩)، وينظر:كتاب العقائد النسفية شرح التفتازاني، مكتبة المثنى، بغداد، ص: (٤٠).

(٣) الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، ص: (٤٥٧، ٤٥٨).

(٤) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم، اختصار محمد بن الموصلي ، تعليق د الحسن العلوي: (٤/١٤٧١، ١٤٧٢).

١-أنهم يجعلون النص الشرعي ظني الدلالة؛ ويعتبرون نصوص الكتاب والسنة غير مفيدة للعلم اليقيني والمعرفة اليقينية.

وقد نقل التفتازاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ[١] عن المعتزلة قولهم بأن النص ليس قطعي الدلالة[٢]، وهو ما صرح به القاضي عبد الجبار من أن استدلالهم بالقرآن الكريم إنما هو لمجاراة المخالفين ليس إلا. حيث يقول: ((وإنما نورده لنبين خروج المخالفين عن التمسك بالقرآن، مع زعمهم أنهم أشد تمسكاً به، ونبين أن القرآن كالعقل في أنه يدل على ما نقول، وإن كانت دلالته عن طريق التأكيد))[٣].

قال الآمدي عن نصوص الكتاب والسنة : ((وهي مما يتقاصر عن إفادة القطع واليقين فلا تذكر إلا على سبيل التقريب، واستدراج قانع بها إلى الاعتقاد الحقيقي، إذ رُبَّ شخص يكون انقياده إلى ظواهر الكتاب والسنة واتفاق الأمة أتم من انقياده إلى المسالك العقلية، والطرق اليقينية، لخشونة معركها، وقصوره عن مدركها))[٤].

ونجد إقصاء الدليل النقلي عن إفادته للعلم والمعرفة وبخاصة فيما يتعلق بالعقائد وأصول الدين مستقرة عند الرازي- الذي يعتبر من أبرز من أعلن

---

(١) مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين، من أئمة العربية والبيان والمنطق، وهو من علماء الكلام، ولد بتفتازان من بلاد خراسان سنة ٧١٢، وأبعده تيمور لنك إلى سمرقند، فتوفي فيها سنة ٧٩٣هـ، من مؤلفاته: شرح العقائد النسفية، وشرح المقاصد في الكلام، وغيرها. (ينظر: الاعلام، الزركلي، ٢١٩/٧).

(٢) شرح المقاصد : (٢٦٥/١).

(٣) كتاب المغني: (٩٤/١٧).

(٤) غاية المرام في علم الكلام، ص: (١٧٤).

موقف المتكلمين من النصوص الشرعية- حيث يقول : ((مسألة : الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة :

عصمة رواة المفردات تلك الألفاظ، وإعرابها، وتصريفها، وعدم الاشتراك، والمجاز، والنقل والتخصيص بالأشخاص والأزمنة، وعدم الإضمار، والتأخير والتقديم، والنسخ، وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح عليه، إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل؛ لافتقاره إليه، وإذا كان المنتج ظنياً فما ظنك بالنتيجة))[١].

٢- عدم الاستدلال بنصوص الوحي من القرآن والسنة في أمور العقائد؛ بناءً على ما تم تقريره من أنها ظنية الدلالة لا تفيد علماً يقينياً[٢].

٣- إخضاع نصوص القرآن والسنة إلى منهجهم العقلي الذي جعلوه حاكماً على النصوص الشرعية، فيقبلون ما يوافق عقولهم، ويردون ما يخالفها، وذلك من خلال الطرق التالية:

الطريقة الأولى: تأويل النصوص الشرعية بما يتوافق مع عقائدهم الباطلة، وذلك بصرف اللفظ عن ظاهره إلى معنىً يخالف الظاهر بلا قرينةٍ إلا ما توهموه من قواطع عقلية صادموا بها النصوص الشرعية.

يقول القاضي عبد الجبار: ((قال الشيخ أبو علي -يعني الجبائي- فأما التشبيه، فإنما كان سبب حدوثه في هذه الأمة، أن قلوب العامة لا تسبق إلا إلى ما

---

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مكتبة الكليات الأزهرية، ص: (٥١).

(٢) ينظر: المغني، القاضي عبد الجبار: (١٧/ ٩٤)، والتقريب والإرشاد ، الباقلاني: (١/ ٢٢٨- ٢٣١)، والإرشاد ، الجويني، ص: (٣٥٨).

تصوره، فلما تركوا النظر، وركبوا طريقة التقليد أداهم ذلك إلى ما قلنا... وتعلقوا بالآيات المتشابهة وتركوا أن يتأولوها على ما يوافق دليل العقل))[١].

وقد ذهب الأشاعرة إلى ما ذهب إليه المعتزلة في وجوب تأويل النصوص الشرعية التي تخالف عقولهم، ووضعوا لذلك قانوناً يسمى القانون الكلي، وهو الذي شرحه الرازي بقوله: ((اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلةً نقليةً يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمورٍ أربعةٍ: إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق النقيضين وهو محال.

وإما أن نبطلهما فيلزم تكذيب النقيضين وهو محال.

وإما أن تكذب الظواهر النقلية وتصدق الظواهر العقلية.

وإما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية وذلك باطل؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ وظهور المعجزات على يد محمد ﷺ ، ولو صار القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهماً غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج عن ان يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة.

فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً. وأنه باطل.

---

(١) كتاب فضل الاعتزال ، ص: (١٤٩).

ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية : إما أن يقال إنها غير صحيحة، أو يقال إنها صحيحة إلا ان المراد منها غير ظواهرها.

ثم إن جوزنا التأويل: اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر التأويلات على التفصيل، وإن لم نجوز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى.

فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات وبالله التوفيق))[١].

وقد اشتمل هذا القانون العقلي الذي شرحه الرازي في كلامه المتقدم على جملة من الأمور الباطلة التي نقضها أهل السنة، وبينوا بطلانها ومخالفتها للعقل والنقل.

وبيان نقض هذا القانون من خلال ما يلي:

أولاً: أن التسليم بتقديم الدليل العقلي على الدليل النقلي مطلقاً أمرٌ باطل؛ وذلك لأنهما إما أن يكونا قطعيين، أو يكونا ظنيين، أو يكون أحدهما قطعي والآخر ظني.

فإن كانا قطعيين فحينئذٍ لا يمكن التعارض بينهما؛ لأن القول بجواز تعارضهما يقتضي الأمور التالية:

١- رفع أحدهما وهو محال؛ لأن القطعي واجب الثبوت.

٢- أو يقتضي ثبوت كل منهما مع وجود التعارض وهو محالٌ -أيضاً- ؛ لأنه جمع بين النقيضين.

٣- فيبقى أن يحمل أحدهما على وجهٍ، ويحمل الآخر على وجهٍ، فلا يكون ثمة تعارضٌ بينهما[١].

---

(١) أساس التقديس، ص: (٢٢٠، ٢٢١).

وأما إن كانا ظنيين فحينئذٍ يقدم الراجح مطلقاً، سواءً أكان سمعياً أو عقلياً[٢].

وأما إن كان أحدهما قطعي والآخر ظني، فالمقدم حينئذٍ القطعي سواء كان السمع أو العقل [٣].

ثانياً: أن حصر الرازي الاحتمالات في أربعة أقسام وهي التي ذكرها أمرٌ باطل؛ فهناك أمرٌ خامس يحتمل أن يكون، وهو: أن يقدم العقلي تارةً، والسمعي تارةً، وأيهما كان قطعياً فهو المقدم، وإن كانا جميعاً قطعيين فيمتنع التعارض، وإن كانا جميعاً ظنيين فالراجح هو المقدم؛ لأنه يمتنع تعارض المتساويين؛ لامتناع ورودهما متنافيين متعارضين على مدلول واحد [٤].

وهذا القانون وإن كان الرازي قد أوضحه وبينه، إلا أن الأشاعرة المتقدمين عليه قد ذكروه بعبارات قريبة منه، مثل الباقلاني[٥]، والجويني[٦]، ثم أبو حامد الغزالي في كتابه (قانون التأويل)[٧].

وبناءً على هذا القانون الذي وضعه أهل الكلام، فقد جعلوا نصوص القرآن والسنة مُعَطَّلَةً عن دلالتها على معرفة الله تعالى، ووجوده، ووحدانيته، وأسمائه

---

(١) ينظر: كتاب درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية: (١/٨٦)، وينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: (٦/٥١٤)

(٢) ينظر: كتاب درء التعارض، ابن تيمية: (١/٨٦).

(٣) ينظر: المصدر السابق: (١/٨٧).

(٤) ينظر: المصدر السابق نفسه.

(٥) ينظر: كتاب التقريب والإرشاد، الباقلاني: (١/٢٢٨).

(٦) ينظر: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الجويني، ص: (٣٥٨).

(٧) ينظر: بتحقيق محمود بيجو، الطبعة الاولى ١٤١٣هـ، ص: (١٩، ٢٠)

وصفاته. بل إنهم بهذا القانون طعنوا في نصوص القرآن والسنة - التي هي نورٌ وهدايةٌ للناس، أخرجهم الله بها من الظلمات إلى النور-؛ وذلك حينما جعلوا ظواهرها تثبت النقص والعيب لله تعالى، وقالوا بأن ظواهرها هي أبطل الباطل، ونسبوا إليها القبح والعيب[١]؛ لذلك فَرُّوا إلى تأويلها بما توهموه من شبهات ابتدعوها.

وما أوقع المتكلمين في هذا الضلال إلا تعظيمهم للعقل، وجعله المصدر اليقيني للمعرفة، وفرضهم التعارض بين العقل ونصوص الوحي من القران والسنة.

بل إن المتكلمين حينما وضعوا قانون التأويل فتحوا الباب أمام أعداء الدين الملحدين من منكري الربوبية والألوهية واليوم الآخر؛ ليبطلوا الدين بناءً على ما قرره لهم المتكلمون، ولم يتمكن المتكلمون أن يقيموا عليهم حجةً لإبطال ذلك، لا من كتاب ولا سنة ولا عقل؛ ذلك لأن الله تعالى جمع بين السمع والعقل وأقام بهما حجته على عباده ، فلا ينفك أحدهما عن صاحبه أصلاً.

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « والذين زعموا من قاصري العقل والسمع أن العقل يجب تقديمه على السمع عند معارضتهما إنما أُتوا من جهلهم بحكم العقل ومقتضى السمع، فظنوا ما ليس بمعقولٍ معقولاً، وهي في الحقيقة شبهات توهم أنها عقل صريح وليست كذلك، أو من جهلهم بالسمع إما نسبتهم إلى الرسول ﷺ مالم يقله، أو نسبتهم إليه مالم يرده بقوله، وإما لعدم تفريقهم بين ما لا يدرك بالعقول وبين ما تدرك استحالته بالعقول.

---

(١) ينظر: كتاب مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم، محمد بن الموصلي: (٥٣/١)

فهذه أربعة أمور أوجبت لهم ظن التعارض بين السمع والعقل، والله – سبحانه – حاجَّ عباده على ألسن رسله فيما أراد تقريرهم به، وإلزامهم إياه بأقرب الطرق إلى العقل وأسهلها تناولاً وأقلها تكلفاً وأعظمها غناءً ونفعاً، فحججه – سبحانه – العقلية التي في كتابه جمعت بين كونها عقلية سمعيةً ظاهرةً واضحةً قليلة المقدمات))[١].

الطريقة الثانية: أنهم كانوا –إضافة إلى تأويل النصوص– يدخلون عقولهم في ابتداع قراءات للقرآن الكريم بالرأي، أو يعتمدون على قراءات شاذة ليسندوا بها معتقداتهم الفاسدة.

وقد ذكر ذلك الباقلاني في قوله: ((وقال قوم من الفقهاء والمتكلمين: يسوغ إعمال الرأي في إثبات القرآن وأوجهه إذا كانت صواباً في اللغة، وإن لم تقم الحجة بأن النبي ﷺ قرأ بتلك المواضع، وهذا مما أنكره أهل الحق وأبوه أيضاً. فهذه جملةٌ يجب الوقوف عليها))[٢].

ومن أمثلة ذلك ما رواه اللالكائي[٣] بسنده قال: ((مرَّ عمرو بن عبيد على أبي عمرو بن العلاء [٤] فقال له عمرو: كيف تقرأ : ﴿ وَإِن يَسۡتَعۡتِبُواْ ﴾ فقال أبو

---

(١) المصدر السابق (١/١٧٨، ١٧٩).

(٢) كتاب نكت الانتصار مختصر الانتصار لنقل القرآن، الباقلاني، اختصار محمد الصيرفي، ص(٣).

(٣) هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي، أبو القاسم اللالكائي، نسبةً إلى بيع: ((اللوالك)) التي تلبس في الأرجل، وهو من فقهاء الشافعية، من أهل طبرستان، استوطن بغداد، وخرج في آخر أيامه إلى الدينور فمات بها سنة ٤١٨هـ، له العديد من المصنفات منها : شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، و كرامات الأولياء، وغيرها. (ينظر: الأعلام، الزركلي، ٨/٧١).

(٤) أبو عمرو بن العلاء بن عمار بن العريان التميمي، ثم المازني البصري ، شيخ القراء، والعربية، اختلف في اسمه على أقول أشهرها، زبَّان، وقيل العريان، ولد نحو سنة ٧٠هـ، حدث عن أنس

عمرو : ﴿وَإِن يَسْتَعْتِبُواْ فَمَا هُم مِّنَ ٱلْمُعْتَبِينَ﴾[فصلت:٢٤]، بفتح الياء في قوله: يَستعتبوا، وفتح التاء في قوله: المعتَبين. فقال له عمرو: ولكني أقرأ: (وإن يُستعتبوا –بضم الياء– فما هم من المعتبِين –بكسر التاء–)، فقال أبو عمرو: ومن هنالك أبغض المعتزلة لأنهم يقولون برأيهم))[1].

ومن ذلك –أيضاً– قراءة المعتزلة لقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا ﴾[الكهف:٢٨] بفتح اللام في: (أغفلَنا)، ورفع الباء في: (قلبُه) على أنه فاعل، بمعنى : من نسينا قلبُه. وقالوا إن هذه القراءة هي المتعينة؛ لأن الله تعالى عادل ولا يفعل القبيح فهو منزه عنه[2].

قال الزمخشري[3] مؤيداً لهذه القراءة: ((وقد أبطل الله توهم المجبرة بقوله:﴿ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ ﴾، وقرئ: أغفَلَنا قلبُه بإسناد الفعل إلى القلب على معنى: حسبنا قلبُه غافلين، من أغفلتُه إذا وجدتُه غافلاً))[1].

بن مالك، ويحيى بن معمر، وغيرهما، وقرأ القرآن على سعيد بن جبير، ومجاهد، ويحيى بن معمر، وعكرمة، وغيرهم، كان أعلم الناس بالقراءات والعربية، والشعر، وأيام العرب، وكان من العلماء المفتين، وثقه أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين وغيرهم، توفي بالإسكندرية سنة ١٥٤هـ.(ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ٦/٤٠٧-٤١١).

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي، تحقيق د. أحمد سعد حمدان، دار طيبة: (٨١٦/٤).

(٢) ينظر: كتاب شفاء العليل في مسائل القدر والحكمة والتعليل، ابن القيم، دار التراث، القاهرة، ص:(١٣٩).

(٣) شيخ المعتزلة، أبو القاسم، محمود بن عمر بن محمد الزمخشري النحوي، ولد بقرية زمخشر في خوارزم سنة ٤٦٧، كان رأساً في البلاغة والعربية والمعاني والبيان، صاحب كتاب الكشاف في

ومن ذلك ما أورده أبو حيان[٢] في تفسيره، عند قول الله تعالى:﴿مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾[الفلق:٢] :

قال: ((قال ابن عطية [٣]: وقرأ عمرو بن عبيد وبعض المعتزلة القائلين بأن الله لم يخلق الشر: (من شرٍّ) بالتنوين، (ما خلق) على النفي، وهي قراءةٌ مردودةٌ مبنيّةٌ على مذهب باطل))[٤].

بل إن البخاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذكر في كتابه خلق أفعال العباد أن الجهم بن صفوان كان يستخف بكلام الله تعالى وبرسوله ﷺ. فقد روى البخاري بسنده قال: ((كان رجلٌ من أهل مرو صديقاً للجهم ثم قطعه وجفاه، فقيل له: لم جفوته؟ فقال : جاء منه ما لا يحتمل؛ قرأت يوماً آية كذا وكذا ، نسيها يحيى، فقال: ما كان

التفسير، وكتاب المفصل في النحو، وغيرها، قال الذهبي عنه: كان داعيةً إلى الاعتزال، اللهُ يسامحه. (ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ٢٠/١٥١-١٥٦).

(١) تفسير الكشاف ، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٣٠هـ، ص: (٦١٩).

(٢) محمد بن يوسف بن علي بن يوسف ابن حيان الغرناطي الأندلسي الجياني، التفتزي، أثير الدين، أبو حيان، من كبار العلماء بالعربية والتفسير والحديث والتراجم واللغات، ولد في غرناطة سنة ٦٥٤هـ، وتنقل إلى ان أقام بالقاهرة وتوفي بها بعد أن كف بصره سنة ٧٤٥هـ، وله مصنفات من أشهرها: البحر المحيط في التفسير، وتحفة الأريب في غريب القرآن، ومنهج السالك في الكلام على ألفية ابن مالك، وغيرها. (ينظر: الأعلاك، الزركلي، ٧/١٥٢).

(٣) عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن عطية المحاربي، من محارب قيس، الغرناطي، أبو محمد، ولد سنة ٤٨١هـ، مفسر، فقيه، عارف بالأحكام والحديث، له شعر، توفي سنة ٥٤٢هـ وقيل ٥٤٦هـ، من أبرز مصنفاته: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. (ينظر: الأعلام، الزركلي، ٣/٢٨٢).

(٤) تفسير البحر المحيط، أبو حيان، تحقيق عادل الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ: (٨/٥٣٣).

أظرف محمداً، فاحتملتها، ثم قرأ سورة طه فلما قال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه:٥]، قال أما والله لو وجدتُ سبيلاً إلى حكها لحككتها من المصحف، فاحتملتها، ثم قرأ سورة القصص، فلما انتهى إلى ذكر موسى قال: ما هذا؟ ذكَرَ قصةً في موضعٍ فلم يتمها، ثم ذكرها هٰهنا فلم يتمها، ثم رمى بالمصحف من حجره برجليه، فوثبت عليه))[١].

الطريقة الثالثة: إنكارهم، وردهم للنصوص الثابتة والمتواترة التي تعارض ما يعتقدون بعقولهم فضلاً عن تأويلها أو تحريفها.

والأمثلة على ذلك كثيرة ومتعددة في فعل أهل الكلام من الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم، ومن ذلك نفي الشفاعة لأهل الكبائر[٢]. وكذلك إنكار المعتزلة لرؤية الله تعالى يوم القيامة [٣]، وإنكار بعض المعتزلة لعذاب القبر ونعيمه[٤].

وليس المقام مقام تفصيلٍ لذلك، وإنما المقصود بيان منهجهم الباطل في إخضاع نصوص الوحي لآرائهم وأهوائهم التي قدموها على القرآن والسنة، وجعل عقولهم أعلم وأحكم من كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ ، وابتداعهم هذه القواعد التي نقضوا بها الدين، وأسسوا بها الشرك والبدع والإلحاد، وإن

---

(١) كتاب خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة ١٤١١هـ، ص: (١٦).

(٢) ينظر شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص: (٦٧٨)، وكتاب أصول الدين، البغدادي، ص: (٢٤٤).

(٣) ينظر شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص: (٢٣٢).

(٤) ينظر مجموع الفتاوى، شيخ الاسلام ابن تيمية: (٤/٢٨٤).

كانوا يسمون أنفسهم – زوراً وبهتاناً- أهل التوحيد والعدل ، أو أهل السنة والجماعة.

المصدر الثالث: الحس.

يعتبر المتكلمون أن المعرفة الحسية هي المرحلة الأولى من المعرفة، لكنها معرفة ظنية-عندهم-؛ إذ المعرفة العقلية هي المعرفة الحقيقية واليقينية، والحواس أصلٌ لها وأبواب موصلة إليها، وإنما العلم والمعرفة ما تقرر في العقول؛ فإن الحواس لا تتناول كون الشيء صحيحاً أو فاسداً، وإنما يدرك بها الشيء على ما هو عليه لذاته، وليس لها الحكم على صحة الأشياء، بل لابد أن يعتمد في معرفة الأشياء على سكون النفس إلى ما يعتقد الشخص من جهة العقل والإدراك والنظر، فيقضي بصحة ما اختص بذلك دون ما عداه[1]؛ لذا يرى المتكلمون بأن إفادة الحواس للمعرفة جزئيةً، وهي لا تؤدي إلى اليقين إلا عن طريق العقل الذي يميز بين خطئها من عدمه[2].

وقد ذهب الغزالي إلى منهج الشكاك من الفلاسفة السوفسطائيين في القول بأن الحواس قد تخطئ بإطلاق ، وذلك بناءً على منهج الشك في مصادر المعرفة؛ لذا يستحيل عنده أن يكون الإدراك الحسي يقينياً لاحتمال الخطأ فيه. ويبين الغزالي ذلك بقوله: ((فأقبلت بجد بليغٍ أتأمل في المحسوسات والضروريات، وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها؛ فانتهى بي طول التشكك إلى أن لم تسمح بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً، وأخذت تتسع للشك فيها وتقول: من أين الثقة

---

(١) ينظر: كتاب المغني، القاضي عبد الجبار: (١٢/٥٦-٥٨).

(٢) ينظر: كتاب المواقف للإيجي بشرح الجرجاني، مطبعة السعادة، تونس، الطبعة الأولى ١٣٢٥هـ: (٢/٣٧-٣٩)، وكتاب الإرشاد، الجويني، ص: (١٧٣، ١٧٤).

بالمحسوسات، وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة؟ ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعةً واحدةً بغتةً، بل على التدريج ذرَّةً ذَرَّةً حتى لم يكن له حالة وقوف. وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار. هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها الحس بأحكامه، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته، فقلت قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً))[١].

ويمكن الرد على المتكلمين في موقفهم من الحس وعدم يقينية مصدريته للمعرفة، بالقول : إن الحواس إذا بقيت على فطرتها، وكانت مطابقة للواقع الخارجي لا يمكن أن تخطيء فيما تفيد من معرفة لما تحس به، وهي حينئذٍ تنقل الواقع المحسوس لها إلى العقل ليؤلف بينها ويميزها.

وإنما ينشأ الخطأ في ما تنقله الحواس إلى العقل من فساد فطرتها، أو تغير الواقع الموضوعي للمحسوسات في الخارج.

فأما الخطأ الناشئ عن عدم سلامة فطرة الحواس فليس دليلاً على عدم مطابقة الواقع، وهذا الشيء يجده الإنسان من نفسه في حال سلامة حواسه وعدم سلامتها حال صحته أو مرضه. كما يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ((إذ الأحول يرى الواحد اثنين، والممرور يجد الحلو مرا ، لكن العقل به يميز سلامة الحس من فساده إذ قد استقر عنده ما يدرك بالحس السليم، فإذا رأى من له عقل حسَّاً يدرك به خلاف ذلك علم فساده، ونظر في سبب فساده، وكذلك المجنون قد يرى أحمر

(١) المنقذ من الضلال، ص: (٦٥، ٦٦).

وأحمر، وأبيض وأبيض، ولا يميز بين الدينار وبين الدرهم وغيره، ولا بين الأيام، ولا بين ثوبه وثوب غيره وفعله وفعل غيره مع وجود حسه))[١].

وأما ما يعرض للواقع الموضوعي المحسوس في الخارج من تغير فلا علاقة له بخطأ الحواس؛ فهي ناقلة للواقع كما هو في الخارج سواءً بقي على طبيعته أو تغير.

ومن أمثلة ذلك ما ذكره الغزالي من عدم رؤية الحركة للظل؛ إذ سببه البطء وليس عدم صحة الاحساس. ومثله رؤية الكوكب صغيراً؛ بسبب بُعْدِه وليس لاعتلال الحواس. والأمثلة على ذلك كثيرةٌ في الواقع المحسوس.

وقد ذهب الجهمية، والمعتزلة، ومن وافقهم من متأخري الأشاعرة، وغيرهم، إلى أن معرفة الله تعالى لا يمكن أن تكون بالحواس؛ زعماً منهم بأن وجود الله تعالى يقاس على أرواح بني آدم، والروح لا يمكن معرفتها بالحواس، وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنهم أخذوا هذه المقالة من الفلاسفة؛ حيث أثبتوا موجودات ليست داخل العالم ولا خارجه ولا يمكن معرفتها بالحواس[٢].

جاء في كتاب ((مقالات الإسلاميين)) -لأبي الحسن الأشعري- قول المعتزلة عن الله تعالى: ((ولا تدركه الحواس ... ولا يزال كذلك، لا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع...))[٣].

---

(١) بغية المرتاد، ابن تيمية، ص: (٢٦٧، ٢٦٨).

(٢) ينظر: كتاب بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، شيخ الإسلام ابن تيمية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة ١٤٢٦هـ: (٣/ ٤٥٤).

(٣) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت ١٤١١هـ ، (١/ ٢٣٥).

وقد قرر القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة بأن الله تعالى لا يمكن معرفته بالمشاهدة، وفسر المشاهدة بقوله: ((وأما المشاهدة فهي الإدراك بهذه الحواس، هذا في الأصل، وفي الأغلب إنما تستعمل في الإدراك بحاسة البصر، هذا إذا كان مطلقاً، فأما إذا أضيف إليه العلم فقيل: علم المشاهدة، فالمراد به العلم المستند إلى الإدراك بهذه الحواس))[١].

وهم يرون بأن الحواس إنما تدرك الأجسام، ولولم تكن أجساماً لم تعرف بالحواس؛ وبناءً على هذا الاعتقاد منهم نفوا أن يُعرف اللهُ تعالى بشيء من الحواس وفي مقدمتها البصر. قال القاضي عبد الجبار: ((فأما المجسمة فهم يسلمون أن الله تعالى لولم يكن جسماً لما صح أن يُرى، ونحن نسلم لهم أن الله تعالى لو كان جسماً لصح أن يُرى، والكلام معهم في هذه المسألة لغو))[٢].

وهذا الرأي للمعتزلة وافقهم عليه عدد من متأخري الأشاعرة، فنفوا أن يكون الحس طريقاً لمعرفة الله تعالى في الدنيا، وإن كانوا يقرون بإمكان رؤيته في الآخرة خلافاً للمعتزلة. ويتضح موقف الأشاعرة القائلين بهذا القول فيما قرره الرازي في كتابه ((أساس التقديس)) فقد تبنى هذا الرأي وشرحه وبينه في ((المقدمة الأولى في إثبات موجود لا يشار إليه بالحس))[٣]. حيث يقول: ((فقد أخرج البحث والتفتيش عن المحسوس ما هو معقول مجرد. وإذا كان كذلك، فكيف

---

(١) ص: (٥١).

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص: (٢٣٢، ٢٣٣).

(٣) ص: (١٥-٢٦).

يستبعد في العقل أن يكون خالق المحسوسات منزهاً عن لواحق الحس وعلائق الخيال؟))[١].

وقد قرر الرازي أن هذا القول قد قال به أبو حامد الغزالي من الأشاعرة، كما أنه قول الفلاسفة[٢]، واستشهد بقول أرسطو وابن سينا بأن الله تعالى منزه عن الجسمية لذلك لا تدركه الحواس[٣].

ومن المعلوم الثابت شرعاً وعقلاً بطلان ما ذهب إليه بعض المتكلمين من زعمهم أن الله تعالى لا يعرف بالحواس. فقد جاء في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ ما يدل على أن الله عز وجل يرى من خلقه في الآخرة، كما أنه يُسْمَعُ صوتُه سبحانه وتعالى، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة:٢٢، ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَـٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ ﴾[الأعراف:١٤٣].

وقد صح عن النبي ﷺ من حديث جرير بن عبد الله البجلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: ((كنا عند النبي ﷺ إذ نظر إلى القمر ليلة البدر، قال إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته، فإن استطعتم أن لا تُغلبوا على صلاةٍ قبل طلوع الشمس وصلاةٍ قبل غروبها فافعلوا))[٤].

---

(١) أساس التقديس، ص: (١٨).

(٢) المصدر السابق، ص: (١٦، ١٧).

(٣) المصدر السابق، ص: (٢٥، ٢٦)

(٤) أخرجه البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل صلاة العصر، حديث رقم: (٥٢٩).

وعن عدي بن حاتم قال: قال رسول الله ﷺ: ((ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان ولا حجاب يحجبه))[١].

كما أن العقل ببداهته يثبت أن كل موجود لابد أن يكون من الممكن إحساسه، وقد أقر بهذا المتكلمون المثبتون للرؤية كالجويني وغيره[٢].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ : ((هو مذهب الصفاتية كلهم الذين يقرون بأن الله يُرى في الدار الآخرة، وهو مذهب سلف الأمة وأئمتها))[٣].

المصدر الرابع: الكشف والذوق، وهو من مصادر المتصوفة من الأشاعرة ومن تأثر بهم.

وأول من قال بهذا المصدر من المتكلمين أبو حامد الغزّالي، ويسميه: ((الحال الذوقي))[٤]، والمقصود به كما يقول الجرجاني في التعريفات: ((معنىً يَرِدُ على القلب من غير تصنع ولا اجتلاب ولا اكتساب))[٥].

كما يسمي الغزالي هذا المصدر للمعرفة: ((الكشف))، والمقصود به كما يقول الجرجاني: ((الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً))[٦]، ويعبر عنها الغزالي في كتابه ((مشكاة الأنوار)) ((بالروح أو

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الزكاة، باب الصدقة قبل الرد، حديث رقم: (١٣٢٤).

(٢) ينظر كتاب الإرشاد، الجويني، ص: (١٧٣، ١٧٤).

(٣) بيان تلبيس الجهمية: (٣/٤٥٤).

(٤) ينظر: كتاب مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، الغزالي، تحقيق عبد العزيز السيروان، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى١٤٠٧هـ، ص: (١٣٩).

(٥) التعريفات ، ص: (٣٦).

(٦) المصدر السابق، ص: (٨٠).

القوة القدسية التي يختص بها الأنبياء -عليهم السلام- وبعض الأولياء، وتتجلى فيها لوائح الغيب، وأحكام الآخرة، وجملة من معارف ملكوت السموات والأرض، بل من المعارف الربانية التي يقصر دونها الروح العقلي والفكري))[١].

ويعتبر الغزالي أن مصدر الذوق والكشف أعلى درجةً من الحس العقل، بل هو المصدر اليقيني للمعرفة -عنده- حيث يقول: ((ولا يبعد أيها المعتكف في عالم العقل أن يكون وراء العقل طوراً آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل، كما لا يبعد كون العقل طوراً وراء التمييز والإحساس تنكشف فيه غرائب وعجائب يقصر عنها الإحساس والتمييز. ولا تجعل أقصى الكمال وقفاً على نفسك. وإن أردت مثالاً مما نشاهده من جملة خواص بعض البشر فانظر إلى ذوق الشعر كيف يختص به قوم من الناس وهو نوع إحساس وإدراك، ويحرم عنه بعضهم حتى تميز عندهم الألحان الموزونة من المنزحفة... وإنما تقوى هذه الآثار فيمن له أصل الذوق. وأما العاطل عن خاصية الذوق فيشارك في سماع الصوت وتضعف فيه هذا الآثار، وهو يتعجب من صاحب الوجد والغشيِّ. ولو اجتمع العقلاء كلهم من أرباب الذوق على تفهيمه معنى الذوق لم يقدروا عليه. فهذا مثالٌ في أمرٍ حسيٍّ لكنه قريب إلى فهمك، فقس به الذوق الخاص النبوي، واجتهد أن تصير من أهل الذوق بشيء من ذلك الروح، فإن للأولياء منه حظاً وافراً))[٢].

---

(١) مشكاة الأنوار ، ص: (١٦٦).

(٢) المصدر السابق، ص: (١٦٦، ١٦٧).

ويقول-أيضاً-: ((ووراء العقل طورٌ آخر تنفتح فيه عينٌ أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل وأموراً أخر، والعقل معزولٌ عنها كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات، وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز))[١].

والغزالي في اعتماده لهذا المصدر كمصدر يقيني للمعرفة يُعَدُّ متابعاً للفلاسفة الإشراقيين كأفلاطون وأفلوطين والفارابي وابن سينا وغيرهم، والذين سبق بيان منهجهم في المعرفة الإشراقية في المبحث السابق.

لذا نجد الغزالي يقول بنظرية الفيض الفلسفية، حيث إنه اعتبر الكشف الذي يحصل في القلب إنما هو نور فاض عليه من الروح القدسي النبوي الذي تفيض بواسطته أنواع المعارف على الخلائق، وبهذا يفسر تسمية الله تعالى لرسوله ﷺبالسراج المنير. ويقول بأن النور الذي في أرواح الأنبياء فاض عليهم من الملائكة الذين فاض عليهم النور من الله تعالى فهو كما يقول نور الأنوار[٢].

وقد عبر عن نظرية فيض الأنوار هذه بقوله : ((فإذا عرفت هذا عرفت أن العالم بأسره مشحون بالأنوار الظاهرة البصرية، والباطنة العقلية، ثم عرفت أن السفلية فائضةٌ بعضها من بعض فيضان النور من السراج، وأن السراج هو الروح النبوي القدسي، وأن الأرواح النبوية القدسية مقتبسةٌ من الأرواح العلوية اقتباس السراج من النور، وأن العلويات بعضها مقتبسةٌ من البعض، وأن ترتيبها بترتيب مقاماتٍ. ثم ترتقي جملتها إلى نور الأنوار ومعدنها ومنبعها الاول، وأن ذلك هو الله عز وجل وحده لا شريك له، وأن سائر الأنوار مستعارةٌ، وإنما الحقيقي نوره فقط، وأن الكل نوره، بل هو الكل، بل لا نورية لغيره إلا بالمجاز. فإذن لا نور إلا

(١) المنقذ من الضلال، الغزالي، ص: (١١١).

(٢) ينظر: كتاب مشكاة الأنوار، الغزالي، ص: (١٣١).

نوره، وسائر الأنوار أنوارٌ من الوجه الذي يليه لا من ذاتها. فوجه كل ذي وجهٍ إليه وموَلٍّ شطره))[١].

والمقصود بيانه: إن الغزالي -في قوله بالكشف والذوق والفيض- متأثرٌ في كل ذلك بفلاسفة اليونان والفلاسفة المنتسبين للإسلام.

وممن ذكر تأثره بالفلاسفة فيما ذهب إليه عددٌ من علماء الكلام وأهل السنة، منهم: أبو عبد الله المازري[٢] حيث يقول عنه: ((وأما مذاهب الصوفية ، فلست أدري على من عوَّل فيها، لكني رأيتُ فيما علّق عنه بعض أصحابه أنه ذكر كتبَ ابن سينا وما فيها، وذكر بعد ذلك كتب أبي حيّان التوحيدي[٣]، وعندي أنه عليه عوّل في مذاهب الصوفية))[٤].

---

(١) المصدر السابق، ص: (١٤٣، ١٤٤).

(٢) محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازِرِيُّ، أبو عبد الله، من علماء الأشاعرة، ولد بمدينة المهدية من إفريقية، وبها مات سنة ٥٣٦هـ ، له مصنفات في الأدب، وكان أحد الأذكياء الموصوفين، والأئمة المتبحرين، ألف في الفقه والأصول، وشرح كتاب مسلم، وكتاب التلقين، والبرهان للجويني، وله تأليف في الرد على إحياء علوم الدين للغزالي، وتبيين ما فيه من التفلسف. (ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ٢٠/١٠٤-١٠٧).

(٣) علي بن محمد بن العباس، البغدادي، الصوفي، صاحب التصانيف الأدبية والفلسفية، قال عنه الذهبي: الضال الملحد، ويقال: كان من أعيان الشافعية، قال ابن الجوزي: زنادقة الإسلام ثلاثة: ابن الراوندي، وأبو حيان التوحيدي، وأبو العلاء المعري، وأشدهم على الإسلام أبو حيان، لأنهما صرّحا، وهو مجمج ولم يصرح. (ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ١٧/١١٩، ١٢٠).

(٤) تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، الذهبي، تحقيق د. بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ: (١١/٦٧).

كما ذمه الطرطوشي رَحِمَهُ ٱللَّهُ[١] لسلوكه مناهج الفلاسفة بقوله: ((ثم تصوف، فهجر العلوم وأهلها، ودخل في علوم الخواطر، وأرباب العقول، ووساوس الشيطان، ثم شابها بآراء الفلاسفة، ورموز الحلاج، وجعل يطعن في الفقهاء والمتكلمين. ولقد كاد أن ينسلخ من الدين فلما عمل الإحياء عمد يتكلم في علوم الأحوال ومرامز الصوفية، وكان غير أنيسٍ بها، ولا خبير بمعرفتها، فسقط على أم رأسه، وشحن كتابه بالموضوعات))[٢].

وقد بين شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه بغية المرتاد[٣]، تأثر الغزالي بالفلاسفة والباطنية، وأخذه عنهم مناهجه العقلية والصوفية.كما اعتبره الفاتح لباب الفلسفة الإشراقية، التي اعتبرها الطريقة اليقينية في المعرفة بالله تعالى، وسلك مسلك التأويل؛ ليلوي أعناق النصوص لتدل على ما سلكه في ذلك، كما بين أنه فتح هذا الباب من التصوف الفلسفي على كثير من رموز التصوف كابن سبعين[٤] وابن عربي[١] وغيرهم من متكلمي التصوف.

---

(١) هو أبو بكر محمد بن الوليد بن خلف بن سليمان بن أيوب الفهري الأندلسي الطرطوشي الفقيه، عالم الإسكندرية، وطرطوشة التي ينسب إليها هي آخر حد المسلمين من شمالي الأندلس، كان إماماً عالماً وزاهداً، ولد عام ٤٥١هـ، وتوفي بالاسكندرية سنة ٥٢٠هـ رَحِمَهُ ٱللَّهُ.(ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ١٩/ ٤٩٠-٤٩٦)

(٢) تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، الذهبي: (١١/ ٦٨).

(٣) ينظر: ص:(٢٧٧-٢٨٢)، وينظر: كتاب النبوات، ابن تيمية:(١/ ٣٨٢-٣٩٤).

(٤) عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر بن سبعين الإشبيلي، أبو محمد، ولد سنة ٦١٣هـ، من فلاسفة الصوفية، ومن القائلين بوحدة الوجود، كثره كثير من الناس، قال الذهبي: اشتهر عن ابن سبعين أنه قال: لقد تحجر ابن آمنة واسعاً بقوله: لا نبي بعدي، وكان يقول في الله تعالى : إنه حقيقة الموجودات. مات بمكة سنة ٦٦٩هـ. (الأعلام، الزركلي، ٣/ ٢٨٠).

وبهذا نختم الكلام عن مصادر المعرفة لدى المتكلمين، وقد اتضح جلياً – من خلال أقوالهم وما سطروه وقرروه في كتبهم– مدى تأثرهم الشديد ومطابقة آرائهم لآراء وأقوال فلاسفة اليونان، والفلاسفة المنتسبين للإسلام فيما قرروه في هذا الباب. ولاكتمال تصور منهج المتكلمين في باب المعرفة، يتبقى أن نبين موقفهم من الفطرة، ونفيهم أن تكون مصدراً من مصادر المعرفة وذلك من خلال المطلب التالي.

---

(١) محمد بن علي بن محمد الحاتمي الطائي الأندلسي، ابن عربي، نقل الذهبي بسنده عن أب محمد بن عبد السلام السلمي شيخ ابن عبد البر أنه قال عن ابن عربي ، إنه شيخ سوء كذاب. صنف التصانيف في تصوف الفلاسفة وأهل الوحدة، فقال أشياء منكرة، عدها طائفة من العلماء مروقاً وزندقة. (ينظر: ميزان الاعتدال، الذهبي، تحقيق علي معوض وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ، ٦/٢٦٩، ٢٧٠).

المطلب الثاني

أثر الفلاسفة على الجهمية والمعتزلة ومن تبعهم في انكار المعرفة الفطرية

ذهب جمهور المتكلمين من الجهمية والمعتزلة والأشاعرة والماتريدية إلى نفي المعرفة الفطرية بالله تعالى؛ بناءً على منهجهم في مصادر المعرفة الذي فصلنا القول فيه في المطلب السابق.

وقد رتّبوا على ذلك إيجاب النظر والاستدلال العقلي للوصول إلى معرفة الله تعالى، وجعلوه أول واجبٍ على العبد.

وقد فسَّر القاضي عبد الجبار معنى النظر بقوله: ((النظر بالقلب له أسماء من جملتها: التفكير، والبحث، والتأمل، والتدبر، والرؤية، وغيرها))[١].

وعرفه الرازي بقوله: ((النظر ترتيب تصديقات في الذهن، ليتوصل بها إلى تصديقاتٍ أخر))[٢].

قال الإيجي في المواقف: ((قال القاضي- يعني الباقلاني- هو الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن))[٣].

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص: (٤٥).

(٢) كتاب المحصل، ص: (٤٠).

(٣) كتاب المواقف، ص: (٢١).

وقد أوضح الإيجي –أيضاً– أن هناك من المتكلمين من جعل كل المعارف نظرية لابد فيها من الاستدلال وهم الجهمية[١]، ومنهم من قسم المعارف إلى قسمين: ضروريةً وهي البدهية التي تلزم نفس المخلوق لزوماً لا يجد إلى الانفكاك عنه سبيلاً، ونظريةً وهي ما يتضمنه النظر الصحيح، وهي التي تحتاج إلى الاستدلال العقلي[٢].

وهم يجعلون معرفة الله تعالى نظرية تحتاج إلى استدلال عقلي، ويخرجونها من دائرة المعارف الفطرية الضرورية.

قال القاضي عبد الجبار: «إن سأل سائلٌ فقال: ما أول واجب عليك؟ فقل: النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى؛ لأنه تعالى لا يُعرَف ضرورةً ولا بالمشاهدة. فيجب أن نعرفه بالتفكير والنظر»[٣].

ويقول الجويني في ذلك : «أول واجب على العاقل البالغ- باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعاً- القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدوث العالم..»[٤].

وهو ما قرره أبو منصور الماتريدي في كتابه «التوحيد»، بل ذهب إلى أن ترك النظر هو خاطر من الشيطان حيث يقول: «مع ما يعلم بيقين أن هذا الذي سُوِّل له ترك النظر هو خاطر الشيطان؛ إذ ذلك عمله ليصده عن ثمرة عقله، ويفزعه لأمانته التي لديها ينال الفرصة ويظفر بالبغية، دليل ذلك أن استعمال

---

(١) ينظر: المصدر السابق، ص: (١٤).

(٢) ينظر: المصدر السابق، ص: (١١).

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص: (٧٠).

(٤) كتاب الإرشاد، ص: (٣).

العقل بالفكر بالأشياء ليَعرِف ما استتر منها من المبادئ والنهايات، ثم فيما يدله على حدثها ومُحدِثها، يشغله عن شهوات النفس، ليعلم أن ذلك هو صنيع شيطان..))[١].

وقد اعتبر المتكلمون أن الإنسان إن مات ولم يحقق النظر العقلي فهو ملحقٌ بالكفر. يقول القاسم الرسي[٢] -من المعتزلة-: ((فمن مُكِّن، بعد بلوغه وكمال عقله، وقتاً يكمل فيه العدل تمكنةً فتعدى إلى الوقت الثاني وهو جاهل بهذه الجملة فقد خرج من حد النجاة، ووقع في بحور الهلكات حتى يستأنف التوبة، ويقلع عن الجهل والغفلة بالنظر في معرفة هذه الجملة التي خلق الله لها الخلق))[٣].

ويقول الجويني: ((فمن اخترمته المنيَّة قبل أن ينظر وله زمن يسع النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى ولم ينظر مع ارتفاع الموانع، ومات بعد زمان الإنكار فهو ملحقٌ بالكفر))[٤].

والمقصود بيانه من هذا المطلب: أن هذا المنهج الكلامي في عدم اعتبار الفطرة التي فطر الله الناس عليها مصدراً من مصادر معرفته سبحانه، وإيجابهم النظر والاستدلال العقلي في المعرفة، إنما هو منهج فلسفي أخذوه عن الفلاسفة؛ فإن فعل الفلسفة كما يقول ابن رشد: ((ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات؛ فإن

(١) ص: (١٣٦).

(٢) أبو محمد القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل، الشهير بالرسي، ولد سنة ١٦٩هـ، متكلم ، وفقيه، وشاعر، من أئمة الزيدية، وكان مثله مثل كل الزيدية، يرون رأي المعتزلة، توفي سنة ٢٤٦هـ .(ينظر: مقدمة رسائل العدل والتوحيد، محمد عماره:١/٢١)

(٣) كتاب أصول العدل والتوحيد، ضمن رسائل العدل والتوحيد: (١/١٢٧).

(٤) الشامل، ص(١٢٢).

الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها اتم كانت المعرفة بالصانع أتم))[١].

ويبين ابن رشد أن النظر العقلي في الموجودات للاستدلال بها على وجود الله تعالى موجود في كتب المتقدمين من الفلاسفة حيث يقول: ((وكان كل ما يُحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص))[٢].

لذا فإن المتكلمين بنفيهم معرفة ربوبية الله تعالى ووجوده فطرة وضرورة، شابهوا الفلاسفة في بحثهم الحثيث بعقولهم عن المبدأ الأول للعالم، حتى وصلوا بعقولهم إلى البرهان العقلي بالنظر في الموجودات، وبناء المعرفة عليها دون اعترافٍ بها فطرةً، وهو ما سبق بيانه في المطلب الأول من المبحث السابق [٣].

وقد أجمع الأئمة والعلماء من السلف الصالح رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ على الإنكار على المتكلمين فيما ذهبوا إليه في هذا الأمر، حيث إنهم خالفوا الكتاب والسنة وسلف الأمة، واتبعوا ما تلقوه عن الفلاسفة، وقد نقل الاجماع على بطلان ما ذهبوا إليه أكثر من واحد من أهل العلم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ((والمقصود هنا أن هؤلاء الذين قالوا: معرفة الرب لا تحصل إلا بالنظر، ثم قالوا: لا تحصل إلا بهذا النظر، هم من أهل الكلام- الجهمية والقدرية ومن تبعهم- وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها وجمهور العلماء من المتكلمين وغيرهم على خطأ هؤلاء في إيجابهم هذا النظر

---

(١) فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص: (٢٢).

(٢) المصدر السابق، ص: (٢٦).

(٣) ينظر: ص: (١١٧) من البحث.

المعيّن، وفي دعواهم أن المعرفة موقوفة عليه؛ إذ قد عُلِم بالاضطرار من دين الرسول ﷺ أنه لم يوجب هذا على الأمة ولا أمرهم به، بل ولا سلكه هو ولا أحدٌ من سلف الأمة في تحصيل هذه المعرفة))(١).

كما أن القول بالنظر لمعرفة الله تعالى يلزم منه تخطئة طريقة النبي ﷺ، والصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ؛ حيث إنهم لم يسلكوا طريق النظر العقلي الفلسفي، فيلزم أن يكونوا غير مؤمنين بوجود الله تعالى، وغير عارفين به -على ضوء ما يعتقد المتكلمون-، وهذا من أعظم الكفر بالله تعالى(٢).

وقد ثبت من كتاب الله تعالى، أن دعوة الأنبياء والرسل إنما كانت إلى عبادة الله تعالى والإقرار بألوهيته وحده لا شريك له، ولم تكن دعوتهم إلى معرفته تعالى أو الإقرار بربوبيته ووجوده؛ إذ أن ذلك مقررٌ في الفطرة التي فطر الله الناس عليها، والآيات والأحاديث في ذلك كثيرة ومنها:

قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[البقرة:٢١].

وقوله سبحانه: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ ۚ فَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ [النحل:٣٦].

كما بين جَلَّجَلَالُهُ أن معرفته تعالى، والإقرار بوجوده وربوبيته، معلومٌ لدى الكفار. قال تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ

(١) مجموع الفتاوي: (١٦/ ٣٣٠).

(٢) ينظر: المصدر السابق، (٦/ ٥٠).

وَٱلۡقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۖ فَأَنَّىٰ يُؤۡفَكُونَ ﴿٦١﴾ ٱللَّهُ يَبۡسُطُ ٱلرِّزۡقَ لِمَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦ وَيَقۡدِرُ لَهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ﴿٦٢﴾ وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ مِنۢ بَعۡدِ مَوۡتِهَا لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ قُلِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ ﴾[العنكبوت:٦١-٦٣].

وعن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن النبي ﷺ قال: ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله))[1]، وهو واضح الدلالة على أن أول واجب على الناس هو شهادة ألا إله إلا الله، وعبادته بما شرع وحده لا شريك له.

يؤيد ذلك حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: ((قال رسول الله ﷺ لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن : إنك ستأتي قوماً أهل كتاب، فإذا جئتهم فادعهم إلى أن يشهدوا ألا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقةً تؤخذ من أغنيائهم فترد على

(١) أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم، حديث رقم : (٢٤)، وأخرجه مسلم من حديث أبي هريرة رضا الله عنه، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، حديث رقم : (٢٢).

فقرائهم، فإن هم أطاعوا لك بذلك فإياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينها وبين الله حجاب))[١].

وهذه النصوص والأدلة شاهدة على بطلان ما ذهب إليه المتكلمون من أن أول واجب على المكلف هو النظر والاستدلال على وجود الله تعالى.

لكنهم يعتبرون النصوص الشرعية من الكتاب والسنة ظنية الدلالة كما سبق أن بينا في المطلب السابق؛ لذا فهم يعتمدون على ما تمليه عليهم عقولهم مما تلقفوه من مناهج الفلاسفة في هذا الباب وغيره، وسيأتي بإذن الله تعالى مزيد تفصيل، وإبطال لمنهجهم في الاستدلال على وجود الله تعالى في المبحث الثاني من هذا الباب. والله وحده الهادي إلى سبيل السواء.

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الزكاة، باب أخذ الصدقة من الأغنياء، حديث رقم: (١٤٠٠)، وأخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، حديث رقم: (١٩).

الفصل الثاني

أثر الفلاسفة على المتكلمين في الاستدلال على وجود الله تعالى.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: أدلة وجود الله تعالى عند فلاسفة اليونان، ومن تبعهم من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام.

المبحث الثاني: أثر الفلاسفة على المتكلمين في الاستدلال على وجود الله تعالى.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أثر الفلاسفة على المعتزلة، والأشاعرة، في الاستدلال على وجود الله تعالى.

المطلب الثاني: أثر الفلاسفة على الأشاعرة في اتباع منهج الشك للاستدلال على وجود الله تعالى.

المبحث الأول

أدلة وجود الله تعالى عند فلاسفة اليونان ومن تبعهم من الفلاسفة المتسبين للإسلام

تعتبر مسألة وجود الله تبارك وتعالى والاستدلال على وجوده من أهم المسائل التي بحثها الفلاسفة المقرون بوجوده سبحانه، على اختلاف مصطلحاتهم في التعبير عنه؛ لذلك اهتموا بالنظر العقلي والاستدلال في هذه المسألة، إذ يعتبرون فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من ذلك كما تم بيانه في الفصل السابق.

وقد استدل فلاسفة اليونان على وجود الله تعالى بعدد من الأدلة العقلية، تبعهم عليها الفلاسفة المنتسبون للإسلام، وزادوا عليها بعض الأدلة الأخرى.

وفيما يلي بيان أبرز الأدلة التي استدلوا بها:

الدليل الأول: دليل الحركة ويسمى دليل التناهي.

وهو أحد الأدلة التي قال بها أفلاطون وأرسطو لإثبات وجود «الصانع»، ويقوم هذا الدليل على أن كل موجودٍ مفتقرٌ إلى شيء يحركه من خارجه، وأن المتحركات لابد أن تنتهي إلى محركٍ أول لا يتحرك؛ فكل جسم متحرك لابد له من محرك خارج عنه، وحركة الأجسام تنتهي إلى واجب الوجود قطعاً للدور والتسلسل، ويقرر الفلاسفة أن الأفلاك والكون تتحرك حركة فعلية؛ شوقاً إلى الصانع الذي يحركها بالقوة وليس بالفعل؛ فهو محرك غير متحرك[١].

---

(١) ينظر: محاورة طيماوس، افلاطون، ضمن مجموعة محاورات أفلاطون: (٥/٣٨٥)، وينظر: كتاب الطبيعة، أرسطو: (٢/٨٥٠-٨٦٢).

وقد قال بهذا الدليل- أيضاً-الفلاسفة المنتسبون للإسلام، فالكندي يرى أن الحركة متناهية، وإذا كانت كذلك فإن هناك قوةً خارجةً عن الزمان وعن الأجرام عنها ابتدأت الحركة، وهذه القوة -عنده- هي إرادة الله تعالى، وقدرته[١].

ويرى ابن سينا بأن المبدئ الأول- يعني الله تعالى- تفيض منه قوة نفسانية تجعل الأفلاك والأجسام تتحرك شوقاً إليه[٢].

وقد سلك ابن رشد في الاستدلال بهذا الدليل مسلك أرسطو، حيث قرر نفس المقدمات لهذا الدليل في كتابه: ((تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو))، وكتابه: ((تهافت التهافت))[٣].

ومن أبرز المآخذ على هذا الدليل: أن الحركة التي أثبتها الفلاسفة للكون لا تصدر عن المحرك الأول- وهو الله تعالى- باعتباره مؤثراً فيها، وفاعلاً لها، إنما تتم الحركات من باب تشبه الموجودات المتحركة بالمحرك الأول، كما يتشبه المؤتم بالإمام، والتلميذ بالأستاذ، يدفعهما العشق والشوق لذلك، وليس للمحرك -عندهم- أي إبداعٍ في الموجودات لا في صفاتها ولا أفعالها[٤].

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في رده على استدلال ابن رشد بدليل الحركة: ((وابن رشد قرر طريقتهم على غاية ما أمكنه من الحسن والبيان، وهي

---

(١) ينظر: رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ص: (١٥٤).

(٢) ينظر: الإشارات والتنبيهات، ابن سينا: (١٧٩/٣).

(٣) ينظر : كتاب تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو، ص: (١٧، ١٨)، وكتاب: تهافت التهافت: (٣٠٨/١-٣١٥).

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: (٢٧٧/٩)

كما ترى غايتُها أن تكون الأجسام المتحركة محتاجة إلى آمرٍ يحركها، والمراد بأمره بالحركة: كونه محبوباً لها، أي تحب أن تتشبه به، لا أنها تحب ذاته، كما ذكر سلفه الفلاسفة الذين بيَّن طريقهم، وشبهه بالملك الآمر لمن دونه من نوابه في مملكته بأوامر، وكل واحد يأمر من دونه، وكلها ترجع إلى الآمر الأول.

ومعلوم أن الآمر لم يبدع شيئا من أعيان المأمورين: لا صفاتهم ولا أفعالهم، بل الملك الآمر له شعور بأمره، وطلب من المأمور، وأما كون الشيء محبوباً مشتاقاً إليه أو للتشبه به، فليس في هذا صدور أمرٍ من آمره، ولا شعور بالمحب المشتاق، ولا طلب لفعل منه))[١].

الدليل الثاني:دليل النظام والعناية(العلة الغائية).

قال بهذا الدليل من الفلاسفة أفلاطون؛ حيث اعتبر أن النظام الظاهر فيما بين الأشياء بالإجمال، وفيما بين أجزاء كل منها بالتفصيل، ووجود علل للأشياء؛ دليل على أنه صُنعُ عقلٍ كاملٍ توخى الخير ورتب كل شيء عن قصد[٢].

وأرسطو يسمي هذا الدليل دليل العلة الغائية، أي أن الكون لابد أن يكون له عللٌ وأسبابٌ لوجوده، وهذه العلل لا بد أن تنتهي إلى علةٍ أخيرة يسميها أرسطو العلة الغائية-يقصد بها الله تعالى- وهذه العلة الغائية لابد أن تكون قاصدةً، ولها غاية من فعلها.

(١) درء تعارض العقل والنقل: (٨/ ٢٢١).

(٢) ينظر: محاورة طيماوس، افلاطون، ضمن مجموعة محاورات أفلاطون: (٥/ ٣٨٥-٣٩٥).

ويقول: « والذين يبطلون الغاية، يبطلون جميع الجيد والفاضل وهم لا يشعرون؛ وذلك لأن الأشياء إنما توصف بالجود والفضيلة من قبل الأسباب الغائية»(١).

ومن أشهر القائلين بهذا الدليل من الفلاسفة المنتسبين للإسلام: الكندي الذي استدل بنظام الكون وترتيبه على وجود مدبر حكيم(٢)، وكذلك ابن رشد، الذي ذكر بأن دليل العناية ينبني على أصلين هما:

أولاً: أن جميع الموجودات في الكون موافقةٌ لوجود الإنسان وملائمةٌ لحياته، ولا يمكن أن تكون هذه الملائمة وليدة الصدفة، بل لابد من وجود مدبر لها.

ثانياً: أن هذه الموافقة بين الكون والإنسان ضرورةٌ من قِبَلِ فاعلٍ قاصدٍ لذلك مريد (٣).

ويُعتَبرُ هذا الدليل –إجمالاً– من أصح ما استدل به الفلاسفة على وجود الله تعالى وأسلمها من النقد، باستثناء تقرير أرسطو أن الله تعالى علة لوجود الكون، لأنه يقول بقدم العالم، ولا يقر بأن الله تعالى خلق الكون خلقاً مباشراً.

كما يؤخذ على الفلاسفة المنتسبين للإسلام تقريرهم هذا الدليل بمقدمات عقلية –على الطريقة الفلسفية–، بالرغم من أن الطريقة الشرعية في كتاب الله تعالى وسنة رسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ في بيان الحكمة من الخلق، وعدم وجوده

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو، ابن رشد، ص: (٣٢،٣٣).

(٢) ينظر: رسائل الكندي الفلسفية، الكندي، ص : (١٣١).

(٣) ينظر: كتاب مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، تحقيق د محمود قاسم، مكتبة الإنجلو المصرية، الطبعة الثانية ١٩٦٤م، ص: (٢٥).

مصادفةً، أوضح وأقرب للأذهان من الطريقة الفلسفية التي سلكوها اتباعاً لفلاسفة اليونان.

الدليل الثالث: دليل الممكن والواجب.

ويعد هذا الدليل من أشهر أدلة الفلاسفة المنتسبين للإسلام على وجود الله.

وخلاصة هذا الدليل كما يقول ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ((أن الأجسام مركبة، والمركب مفتقر إلى أجزائه، وكل مفتقرٍ ممكنٌ، والممكن لابد له من وجود واجب، وتستحيل الكثرة في ذات الواجب بوجه من الوجوه؛ إذ يلزم تركيبه وافتقاره، وذلك ينافي وجوبه)) [(١)]. يقول ابن سينا عن هذا الدليل: ((لاشك أن هنا وجوداً، وكل وجودٍ: فإما واجب، وإما ممكن، فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب، وهو المطلوب، وإن كان ممكناً فإنا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود))[(٢)].

ويُعَرِّفُ ابن سينا واجب الوجود، وممكن الوجود: بأن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فُرِضَ غير موجودٍ عَرَضَ منه محال.

والممكن الوجود هو الذي متى فُرِضَ غير موجودٍ أو موجوداً لم يعرض منه محال.

كما أن الواجب الوجود-عنده- هو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة منه بوجه- أي لا في وجوده ولا عدمه-[(٣)].

---

(١) الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق د علي الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض: (٩٨١،٩٨٢/٣).

(٢) كتاب الإشارات والتنبيهات، ابن سينا: (٤٤٧/٣).

(٣) ينظر: المصدر السابق: (١٩/٣-٢٥)، وينظر: التعليقات، ابن سينا، ص: (٣٩).

والفلاسفة يستدلون بحدوث الممكن على وجود الواجب، و يجعلون العالَمَ من قبيل الممكن المحتاج إلى علةٍ لوجوده وهو الفاعل الأول واجب الوجود، إذ لابد من انتهاء العلل إليه منعاً للتسلسل.

وهذا الدليل الذي اعتمد عليه الفلاسفة المنتسبون للإسلام في إثبات وجود الله، باطل ومردود عليهم من عدة وجوه:

الأول: أنه يتناقض مع مذهبهم القائل بقدم العالم؛ لأن القول بقدم العالم يوجب عدم حدوثه وإمكانه، إذ يلزم منه ألا يتأخر عن علته التامة الأزلية [١].

الثاني: أن دليلهم هذا كما يقول ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ((من أعظم الأدلة على نفي الخالق؛ فإنه ينفي قدرته ومشيئته وعلمه وحياته؛ إذ لو ثبتت له هذا الصفات بزعمهم لكان مركباً، والمركب مفتقر إلى غيره فلا يكون واجباً بنفسه... والمقصود أن هذه الطريق التي سلكها هؤلاء في إثبات الصانع، هي أعظم الطرق في نفيه، وإنكار وجوده، وكذلك كان سالكوها لا يؤمنون بالله، ولا بملائكته وكتبه، ولا رسله، ولا باليوم الآخر، وإن صَانعَ من صانَع منهم لأهل الملل بألفاظ لا حاصل لها))[٢].

الثالث: أن قولهم بامتناع التسلسل في العلل مما يتفق فيه العقلاء، لكن دليلهم هذا تضمن وجود حوادث لا تتناهي في آن واحد، بل يتضمن إثبات وجود علل ومعلولات لا تتناهي في آن واحد، ووجود ممكنات لا تتناهى في آن واحد، وهذا مما يصرحون بامتناعه[٣].

---

(١) ينظر: كتاب الصفدية، ابن تيمية: (٢/١٨، ١٩)، ودرء تعارض العقل والنقل، له: (٨/١٦٢).

(٢) كتاب الصواعق المرسلة: (٣/٩٨٢-٩٨٤).

(٣) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية: (٨/١٦١-١٦٣).

الدليل الرابع: دليل الاختراع.

قال بهذا الدليل ابن رشد، و ينبني -عنده- على أصلين موجودين في فطر الناس -كما يقول- :

أحدهما: أن هذه الموجودات مخترعة. وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات؛ فإنا نرى أجساماً جمادية ثم تحدث فيها الحياة، فنعلم قطعاً أن هٰهنا موجِداً للحياة ومُنعِماً بها، وهو الله تبارك وتعالى.

الثاني: أن لكل مُختَرَعٍ مُخْتَرِع.

فيصح من هذين الأصلين -عند ابن رشد- أن للموجود فاعلاً مخترِعاً له. وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المختَرَعات. ولذلك كان واجباً على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء، ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات؛ لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع [١].

ويرى ابن رشد أن هذا الدليل إضافةً إلى دليل العناية السابق ذكره هما دليل الشرع، وأن الآيات في القرآن الكريم منحصرةٌ في هذين الجنسين من الأدلة[٢].

لكن الحق أن هذين الدليلين وأن كان أصلهما موجود في القرآن الكريم من خلال إثبات خلق الله تعالى للكائنات، إلا أن ابن رشد -وكعادة الفلاسفة- بناهما على مقدمات عقلية معقدة، مستعملاً فيها ألفاظ الفلاسفة ومصطلحاتهم الفلسفية العسيرة على الأفهام.

وهذا هو الملاحظ من خلال ما تم بيانه من أدلة الفلاسفة على وجود الله تعالى، فقد بنوها على مقدمات وقواعد عقلية ينازعهم فيها كثير من العقلاء

---

(١) ينظر: كتاب مناهج الأدلة، ابن رشد، ص: (١٥١).

(٢) ينظر المصدر السابق نفسه.

والعلماء، بل إن العلماء الربانيين قد أبطلوها بالحجة والبرهان؛ لما تتضمنه من تناقضات، وإنكار للخالق تبارك وتعالى، ولعلمه وقدرته وملكه، كما قد بينا طرفاً من ذلك خلال عرض هذه الأدلة.

علماً أن هذه الطريقة الفلسفية في الاستدلال تؤدي حتما إلى الشك والحيرة في إثبات وجود الله تعالى-كما هو الحال مع كثير من الفلاسفة والمتكلمين- والذي ظهر على ألسنة كثير منهم في آخر حياتهم، كما سيتضح لنا ذلك من خلال أثر الفلاسفة على المتكلمين في الاستدلال على وجود الله في المبحث التالي بإذن الله تعالى.

المبحث الثاني

أثر الفلاسفة على المتكلمين في الاستدلال على وجود الله تعالى

المطلب الأول

أثر الفلاسفة على المعتزلة والأشاعرة في الاستدلال على وجود الله تعالى

يعتبر المتكلمون من أكثر الناس اشتغالاً بتقرير وجود الخالق تبارك وتعالى والاستدلال عليه. غير أنهم لم يسيروا في ذلك على منهج كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وفهم السلف الصالح رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، وإنما ابتدعوا طرقاً مخترعةً مستمدةً ممن سبقهم من فلاسفة اليونان أو الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، وقد ترتب على ذلك مفاسدُ عديدةٌ في أبواب الاعتقاد بالله تعالى -كما سيتبين من خلال فصول البحث القادمة إن شاء الله-

ويتضح أثر الفلاسفة على المتكلمين في مسألة الاستدلال على وجود الله تعالى من خلال ثلاثة أمور بيانها كما يلي:

الأمر الأول:

إن المتكلمين اعتمدوا طريقة الفلاسفة في الاستدلال على وجود الله تعالى؛ وهي طريقة الاستدلال والبرهان العقلي الصِّرف البعيد عن نور الوحي من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة. وهم وإن كانوا يحاولون ربط أدلتهم بذكر ما يدل عليها – في نظرهم- من القرآن الكريم، إلا أنهم جعلوا مُعْتَمَدَهُم على طريقة الفلاسفة في تقرير أدلتهم من خلال المقدمات العقلية العويصة على أفهام الناس وعقولهم.

ولعل ذلك يتضح من خلال استدلال المتكلمين على وجود الله تعالى بدليل (الأعراض، وحدوث الأجسام).

قال القاضي عبد الجبار في تقرير هذا الدليل: « فإذ قد عرفت ذلك، وأردت ان تستدل بالأعراض على الله تعالى: فمن حقك أن تثبتها أولاً، ثم تعلم حدوثها، ثم تعلم أنها تحتاج إلى محدِث وفاعل مخالف لنا وهو الله تعالى.

والأصل فيه أن الأعراض على ضربين: مُدْرَكٌ، وغير مُدْرَك.

فالمدركات سبعة انواع: الألوان، والطعوم، والروائح، والحرارة، والبرودة، والآلام، والأصوات. ومتى أردت أن تستدل بشيء منها، فلا تحتاج إلى إثباتها على طريق الجملة؛ فإنها مدركة. وإنما تحتاج إلى إثباتها على طريقة التفصيل، هل هي نفس المحل على ما يقوله نفاة الأعراض، أو غيرها على ما نقوله.

والذي يدل على أنها غير المحل هو ما قد ثبت أن الأجسام متماثلة، ومعلوم أن الأسود يخالف الأبيض، فلولا أن هذه المخالفة ترجع إلى معانٍ فيه وإلا لم يَجُزْ ذلك. هذا إذا كان مُدْرَكاً.

وأما إذا لم يكن مدركاً، فمن شأنك أن تثبته على طريق الجملة والتفصيل جميعاً...

وأما حدوثها – أي الأعراض- فالذي يدل عليه هو: ما قد ثبت أنه يجوز عليها العدم والبطلان، والقديم لا يجوز عليه العدم والبطلان.

وهذه الدلالة مبنيةٌ على أصلين: أحدهما: أن الأعراض يجوز عليها العدم. والثاني: أن القديم لا يجوز عليه العدم.

أما الدليل على أن الأعراض يجوز عليها العدم: فهو ما ثبت أن المُجتَمِع إذا افترق بطل اجتماعه، وأن المتحرك إذا سكن بطلت حركته، وفي ذلك ما نريده.

وأما الدليل على ان القديم لا يجوز عليه العدم: فهو ما قد ثبت أن القديم لنفسه والموصوف بصفةٍ من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال.

وإذ قد عرفت حدوثها، فالذي يدل على أنها تحتاج إلى محدِثٍ وفاعل: فهو ما قد ثبت أن تصرفاتنا في الشاهد محتاجةٌ إلينا ومتعلقةٌ بنا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شاركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى مُحدِث وفاعل، فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في ذلك.

فصلٌ: في الاستدلال بالأجسام على الله تعالى:

والأصل فيه أن الاستدلال بالأجسام على الله تعالى أولى من الاستدلال بغيرها...

وإذ قد عرفت ذلك، وأردتَ أن تستدل بالأجسام على الله تعالى، فمن حقك أن تعلم حدوثها، وأن لها مُحدِثاً مخالفاً لنا وهو الله تعالى.

والطريق إلى معرفة حدوثها طرق ثلاثة:

أحدها: ان نستدل بالأعراض على الله تعالى، ونعرفه بتوحيده وعدله، ونعرف صحة السمع، ثم نستدل بالسمع على حدوث الأجسام.

والثاني: هو أن نستدل بالأعراض على الله تعالى، ونعلم قدمه، ثم نقول: لو كانت الأجسام قديمةً لكانت مثلاً لله تعالى؛ لأن القِدَم صفةً من صفات النفس، والاشتراك في صفةٍ من صفات النفس يوجب التماثل، ولا مِثلَ لله تعالى فيجب ان لا تكون قديمة، وإذا لم تكن قديمة وجب أن تكون محدثة؛ لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين، وإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة.

أما الوجه الثالث: فهو الدلالة المعتمدة، وأول من استدل بها شيخنا أبو الهذيل، وتابعه باقي الشيوخ. وتحريرها هو أن نقول: أن الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تتقدمها، وما لم يخل من المُحدَث بتقدمه يجب أن يكون مُحدثاً مثله.

وهذه الدلالة مبنيةٌ على أربع دعاوى: أحدها: أن في الأجسام معانٍ هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون. والثانية: أن هذه محدثة. والثالثة: أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها. والرابعة: أنها إذا لم ينفك عنها ولم يتقدمها وجب حدوثها))[1].

وقد استدل بهذا الدليل جمهور المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة ومن تبعهم؛ نجد ذلك عند الباقلاني [2]، والجويني[3]، وعبد القاهر البغدادي[4]، والغزالي[5]. كما أشار إليه الماتريدي في كتاب التوحيد[6].

والمتكلمون وإن كانوا يخالفون الفلاسفة في القول بقدم العالم، وإن قصدوا من دليلهم إثبات حدوثه ومن ثم الاستدلال بحدوثه على وجود الله تعالى، إلا أنهم اتبعوا طريق الفلاسفة في الاستدلال العقلي وجعله هو المصدر اليقين لمعرفة ذلك، علماً بأن معرفة الله تعالى ووجوده أمر فطري مستقر في النفوس، لا يحتاج إلى هذه المقدمات الطويله.

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص: (٩٢-٩٤).

(٢) ينظر: كتاب التمهيد، الباقلاني، ص: (١٨-٢٣).

(٣) ينظر: كتاب الإرشاد، الجويني، ص: (١٧-٢١).

(٤) ينظر: كتاب أصول الدين، البغدادي، ص: (٣٣-٥٩).

(٥) ينظر كتاب: الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص: (٣٤-٤٠).

(٦) ينظر كتاب: التوحيد، الماتريدي، ص: (١٧).

والمقصود من نقل دليلهم هذا بطوله؛ هو أن تتضح طريقتهم العويصة على العقول والأفهام في تقرير أدلتهم العقلية على وجود الله تعالى.

وقد أوضح أبو الحسن الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ تأثر المتكلمين بالفلاسفة في الاستدلال بهذا الدليل وغيره على وجود الله تعالى؛ حيث يقول في رسالته إلى أهل الثغر: ((وكان ما يُستدل به من أخباره عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ على ذلك أوضح دلالةً من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة، ومن اتبعها من القدرية، وأهل البدع المنحرفين عن الرسل عليهم السلام))[١].

قال الخطابي رَحِمَهُ ٱللَّهُ [٢] في معرض رده على أهل الكلام في الاستدلال على وجود الله تعالى بدليل الأعراض: ((إنا لا ننكر أدلة العقول والتوصل بها إلى المعارف، ولكنا لا نذهب في استعمالها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض، وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها، على حدوث العالم وإثبات الصانع، ونرغب عنها إلى ما هو أوضح بياناً وأصح برهاناً. وإنما هو الشيء أخذتموه عن الفلاسفة وتابعتموهم عليه. وإنما سلكت الفلاسفة هذه الطريقة لأنهم لا يثبتون النبوات ولا يرون لها حقيقة. فكان أقوى شيء عندهم في الدلالة على إثبات هذه الأمور ما تعلقوا به من الاستدلال بهذه الأشياء. فأما مثبتو النبوات فقد أغناهم

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر، ص: (١٨٥).

(٢) هو أبو سليمان، حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب البستي الخطابي، الإمام العلامة، الحافظ اللغوي، صاحب التصانيف، ولد سنة ٣١٣ هـ تقريباً، من مصنفاته: ((شرح السنن)) ، و((شرح الأسماء الحسنى))، و ((الغنية عن الكلام وأهله)) ، توفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ سنة ٣٨٨هـ (ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي ١٧/ ٢٣-٢٨)

الله تعالى عن ذلك، وكفاهم كُلفَة المؤنة في ركوب هذه الطريقة المنعرجة التي لا يؤمن العنت على راكبها، والانقطاع على سالكها))[١].

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن الجهمية والمعتزلة ونحوهم من أهل الكلام المذموم ((هم الذين ابتدعوا هذه الطريق، والاستدلال بها، والتزموا لوازمها، والتفريع عنها، وإن كان قد شركهم في ذلك قومٌ من غير المسلمين، أو سبقوهم إلى ذلك سواءً كانوا من الصابئين أو اليهود أو غيرهم))[٢].

ومما يرد به على دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند المتكلمين ما يلي:

١-صعوبة هذه الطريق، والمحققون على أنها طريقة باطلة، وأن مقدماتها فيها تفصيل وتقسيم يمنع ثبوت المدعى بها مطلقاً، فكيف تجعل واجبة على كل مكلف- كما يزعم المتكلمون-؟ ، وكيف يجعل الدليل المسلوك أصعب تصوراً من المدلول عليه؟!، بل كيف تجعل هذه الطريقة الصعبة أصلاً للدين، وقاعدةً للمعرفة، وأساساً للإيمان؟! [٣].

---

(١) رسالة الغنية عن الكلام وأهله، أبو سليمان الخطابي، دار المنهاج، القاهرة ١٤٢٥هـ، ص:(١٠، ١١)، وقد نقلها السيوطي ضمن كتابه صون المنطق عن فني المنطق والكلام، تحقيق د علي النشار، مجمع البحوث الإسلامية: (١/١٢٧-١٤٨).

(٢) درء تعارض العقل والنقل: (٧/١٤٣، ١٤٤)

(٣) ينظر: مجموع الفتاوي، ابن تيمية: (٣/٣٠٤)، وينظر: كتاب النبوات، ابن تيمية: (١/٢٥٥-٢٦١)، وينظر: كتاب الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات، د عبد القادر عطا: (٢/٢٠٨).

٢-أن دليل الأعراض وحدوث الأجسام ليس من الأدلة الشرعية [١]؛ وذلك لأن الدليل الشرعي يجمع وصفين وهما:

الأول: أن يكون يقينياً.

الثاني: أن يكون بسيطاً غير مركب، وغير مشتمل على مقدمات عويصة.[٢]

وهذان الوصفان لا يوجدان في دليل الأعراض وحدوث الأجسام؛ فإنه دليل غير يقيني، كما أنه مركب من مقدمات يترتب عليها فساد عريضٌ أكثر مما يرجى منها من الفوائد.

والمقصود أن هذه الطريقة في الاستدلال على وجود الله تعالى عند المتكلمين بما اشتملته من مقدمات عقلية، مستفادةٌ من فلاسفة اليونان ومن تبعهم من الفلاسفة المنتسبين للإسلام، كما أنها عسيرةٌ وغامضة، فقد اشتملت على أمور شنيعةٍ؛ إذ يلزمهم عن طريقها إنكار أفعال الله تعالى، وإنكار صفاته[٣]؛ لذا فإن المسلم ليس مأموراً بالتزامها، ولا يصير الرجل مؤمناً بمجرد معرفة الخالق بواسطتها- كما يدعي أهل الكلام-.

٣- أن هناك أدلة شرعية وعقلية من كتاب الله وسنة رسوله عَلَيۡهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ، وهي جلية واضحة، بينة ظاهره، في غاية السداد والاستقامة،تغني عن الأدلة البدعية الفلسفية الكلامية، ومن هذه الطرق:

---

(١) ينظر: كتاب درء التعارض، ابن تيمية: (٩/٣٢١-٣٣٣)، وينظر مجموع الفتاوى، ابن تيمية: (١٦/٢٦٧).

(٢) ينظر: نقض أساس التقديس، ابن تيمية : (١/٢٥٦).

(٣) ينظر: كتاب الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن القيم: (٣/٩٨٥، ٩٨٦).

أولاً: طريق النظر إلى المخلوقات.

فالإنسان إذا نظر وقلب بصره وأمعن فكره في هذا الكون الفسيح رأى دليلاً على وجود الله، ودله ذلك على العلم بالله وبوحدانيته وصفات كماله ونعوت جلاله سبحانه وتعالى، ومن أعظم ما ندب الشرع إلى النظر إليه نفس الإنسان؛ فهي دالة على عظمة خالقها ومبدعها جل جلاله، وقد دعا الله تعالى الإنسان إلى التبصر والتفكر في نفسه ليعرف ربه وخالقه ويعبده وحده لا شريك له [(١)].

ثانياً: طريق المعجزات.

فالمعجزة تدل على صدق الرسول، ويعلم بها أن الله تعالى أرسله، فهي تتضمن إثبات وجود المرسِل وهو الله تعالى؛ ولذا فقد كان الله تعالى يؤيد رسله بالمعجزات لتدل على وجوده سبحانه [(٢)].

ثالثاً: أن المُحْدَث لا بد له من مُحْدِث، والمخلوق لا بد له من خالق.

وهي طريقة شرعية عقلية ، وهي مرتبطة بطريقة النظر في خلق الله وفي نفس الإنسان، وهي مما يستدل بها على خالقها ومحدثها جَلَّجَلَالُهُ.

قال تعالى: ﴿ أَمْ خُلِقُواْ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴾ [الطور:٣٥]، فهي إذاً قضية بدهية، وسهلة غير صعبة لا تحتاج إلى مقدمات عويصة كما هو الحال في دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند المتكلمين [(١)].

---

(١) ينظر: درء التعرض، ابن تيمية: (٧/٣٠٠-٣٠٢)، وكتاب النبوات، ابن تيمية: (١/٢٩١-٢٩٤).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوي، ابن تيمية: (١١/٣٧٨، ٣٧٩).

الأمر الثاني:

إن المتكلمين شابهوا الفلاسفة في استدلالهم على وجود الله تعالى؛ من جهة أن غاية ما يحققونه هو إثبات وجود الله تعالى، دون الاستدلال على توحيده وعبادته وحده لا شريك له.

ومعلوم أن معرفة وجود الله تعالى والاقرار بربوبيته أمرٌ مركوزٌ في الفطر الإنسانية لا يحتاج إلى دليل، لكن المتكلمين لا يعتبرون الفطرة دليلاً على وجود الله تعالى؛ لذا فقد سعوا بكل جهدهم لإثبات أمرٍ لم ينكره من الخلائق إلا قليلٌ من الدهرية الذين قال الله تعالى عنهم: ﴿ وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسۡتَيۡقَنَتۡهَآ أَنفُسُهُمۡ ظُلۡمٗا وَعُلُوّٗاۚ ﴾[النمل:١٤].

قال الشهرستاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ [٢] في كتابه: ((نهاية إقدام العقول)): ((أما تعطيل العالم عن الصانع العالم القادر الحكيم، فلست أراها مقالةً لأحدٍ، ولا أعرف عليه صاحب مقالةٍ إلا ما نقل عن شرذمةٍ قليلة من الدهرية أنهم قالوا: إن العالم كان في الأزل أجزاء مبثوثةً تتحرك على غير استقامة واصطكت اتفاقاً فحصل عنها العالم بشكله الذي نراه عليه، ودارت الأكوار، وكرت الأدوار، وحدثت المركبات.

---

(١) ينظر: درء التعارض، ابن تيمية: (٢٤١/٧)، ويمكن الاستزادة حول نقض دليل المتكلمين هذا بالرجوع إلى كتاب الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات، د عبد القادر عطا: (٢/ ٢٠٨ وما بعدها).

(٢) هو أبو الفتح، محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، شيخ أهل الكلام والحكمة، ولد بمرو سنة ٤٦٧هـ، قال ابن أرسلان: ولولا ميله إلى أهل الإلحاد وتخبطه في الاعتقاد، لكان هو الإمام، وكثيراً ما كنا نتعجب من وفور فضله كيف مال إلى شيء لا أصل له؟ نعوذ بالله من الخذلان، وليس ذلك إا لإعراضه عن علم الشرع واشتغاله بظلمات الفلسفة، مات بشهرستان سنة ٥٤٩هـ (سير أعلام النبلاء، الذهبي، ٢٨٦/٢٠-٢٨٨)

ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع، بل هو معترف بالصانع، لكنه يحيل سبب وجود العالم على البحث والاتفاق ؛ احترازاً عن التعليل.

فما عددتُ هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان؛ فإن الفِطَرَ السليمة الإنسانية شهدَت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم عالم قدير: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم:١٠]. ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ﴾ [الزخرف:٨٧]. ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ [الزخرف:٩].

وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السراء، فلا شك أنهم يلوذون إليه في حال الضراء. ﴿ دَعَوُا ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ﴾ [يونس:٢٢]. ﴿ وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾ [الإسراء:٦٧].

ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع، وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشريك))[1].

ثم بين بعد ذلك أن استدلال المتكلمين بدليل الحدوث، ودليل الإمكان، وغيرها، لا يمكن أن يرقى إلى دليل الفطرة، بل هو دونها في الدلالة على وجود الله تعالى. حيث يقول: ((فإن احتياج نفسه أوضح له من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب، والحادث إلى المحدث، وعن هذا كانت تعريفاته الخلق سبحانه في هذا التنزيل على هذا المنهاج : ﴿ أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ ﴾ [النمل:٦٢]، ﴿ مَن

---

(١) نهاية إقدام العقول، تحقيق الفرد جيوم، ص: (١٢٤).

يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَٰتِ ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ﴾ [الأنعام:٦٣]،﴿ مَن يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [يونس:٣١] ﴿ أَمَّن يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ﴾ [النمل:٦٤]))[١].

وهذا القول من الشهرستاني قول خبير بمنهج المتكلمين؛ إذ قال بقولهم ثم رجع عنه في آخر حياته بعدما تبين ضلالهم فيه، وأن أقصى ما يمكنهم إثباته هو توحيد الربوبية دون توحيد الألوهية الذي من أجله أرسل الرسل وأنزلت الكتب.

الأمر الثالث:

إن المتكلمين قد أخذوا عن الفلاسفة أدلتهم على وجود الله تعالى، وقالوا بها بعينها، أو ضمنوها أدلتهم، مستخدمين ألفاظ الفلاسفة ومفاهيمهم، ومن أمثلة ذلك ما يلي:

أولاً: اعتماد المتكلمين في دليل الحدوث على الأعراض، وأن الأجسام حادثةٌ بقيام الأعراض بها، وأن من الأعراض الحركة والسكون.

وهم ينزهون الله تعالى عن الحركة؛ لأنها عرض لا يقوم إلا بالأجسام، والله ليس بجسم –حسب تعبيرهم-.

وهذا الأمر مستفادٌ من دليل الحركة وتناهي الأجسام والحركات عند الفلاسفة -كما بينا في المبحث السابق من هذا الفصل-.

وفي ذلك يقول الرازي : ((وثبت بالدليل أن موجِد الأفعال الغير متناهية يمتنع أن يكون جسماً أو جسمانياً، فلم يبق إلا الاعتراف بوجود موجود ليس بجسم ولا جسماني، وهو المحرك لأجرام الأفلاك والكواكب، وهو المحرك

---

(١) المصدر السابق، ص: (١٢٥).

للعناصر بحسب امتزاجاها التي لا بداية لها، وذلك الموجود هو إله العالم ومدبر العالم، وهذه الطريقة كان قدماء الفلاسفة من أصحاب أرسطاطاليس يعولون عليها في إثبات الإله لهذا العالم... فثبت أن حركات الأفلاك تدل على جميع الاعتبارات على افتقارها إلى مدبر يدبرها ومحرك يحركها، واعلم أن الفلاسفة قالوا: حركات الأفلاك لا أول لها؛ فوجب افتقارها إلى محرك يحركها ومدبر يدبرها. والمتكلمون قالوا: حركات الأفلاك لها أول؛ فوجب افتقارها إلى محرك ومدبر)) [(١)].

ثانياً: من أمثلة اعتماد المتكلمين على دليل تناهي الحركات إلى محرك غير متحرك قول السيوطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عند تفسير قول الله تعالى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [النحل:١٢] حيث يقول: ((فجعل مقطع هذه الآية العقل، وكأنه قيل: إن كنت عاقلاً فاعلم أن التسلسل باطل، فوجب انتهاء الحركات إلى حركةٍ يكون موجدها غير متحرك، وهو الإله القادر المختار)) [(٢)].

ثالثاً: من أمثلة تأثر المتكلمين بالفلاسفة استدلالهم بدليل الممكن والواجب، وأشهر من اعتمده من المتكلمين: الرازي، وهو ما نجده مبثوثا في كتبه ومصنفاته.

---

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق د أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ: (١/٢٣١، ٢٣٢).

(٢) الإتقان في علوم القرآن ، السيوطي، تحقيق مركز الدراسات الإسلامية، طباعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، المدينة المنور: (٥/١٨٠٨، ١٨٠٩).

يقول الرازي عن هذه الطريقة في الاستدلال: ((وهي معتمد الحكماء – يعني الفلاسفة- قالوا: لاشك في وجود الموجودات ، فإما أن يكون فيها ما يستحيل عليه العدم لذاته، او ليس فيها ما يكون كذلك، والأول هو المطلوب.

والثاني يقتضي القول بصحة العدم على كلها، ولاشك في صحة الوجود عليها -أيضاً - وإلا لم تكن موجودة، فإذا صح الوجود والعدم عليها لم يترجح الوجود على العدم إلا لمرجح مؤثر، فإذن لكل الممكنات مؤثر، وذلك المؤثر يجب ألا يكون ممكناً؛ وإلا لكان له مؤثر لكونه من الممكنات، وإذ ليس ذلك من الممكنات فهو واجب الوجود، وذلك هو المطلوب.

وهذا البرهان مبني على مقدمات أربع قد صححناها، منها: أن الممكن يحتاج إلى سبب، ومنها: أن ذلك السبب يجب أن يكون امراً وجودياً، ومنها: أن يستحيل الدور، ومنها: أنه يستحيل التسلسل. وهذه المقدمات كلها قد صححناها))[١].

ومن المتكلمين المستدلين بهذا الدليل -أيضاً- الآمدي؛ حيث قرره بنفس المقدمات التي قال بها الرازي والفلاسفة من قبله [٢].

وبهذا يتبين لنا من خلال ما تم بيانه في هذا المطلب مدى أثر فلاسفة اليونان، ومن تبعهم الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، على المتكلمين في مسألة الاستدلال على

---

(١) المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر أباد، الهند، الطبعة الأولى ١٣٤٣هـ: (٢/٤٤٨)، كتاب الأربعين في أصول الدين، تحقيق د احمد حجازي السقا، مطبعة دار التضامن بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ: (١/١٠٣، ١٠٤)، المطالب العالية: (١/١٠٧).

(٢) ينظر: كتاب غاية المرام في علم الكلام، ص: (١٣).

وجود الله تعالى؛ من خلال المنهج المتبع في طريقة الاستدلال، أو اعتماد أدلة الفلاسفة بعينها، أو التأثر بمصطلحات الفلاسفة كما سيأتي بيانه في الباب الثاني من هذا البحث.

المطلب الثاني

أثر الفلاسفة على الأشاعرة في اتباع منهج الشك للاستدلال على وجود الله تعالى

سبق أن بينا أن الشك من المناهج الفلسفية التي اتبعها الفلاسفة في باب المعرفة، وأنه: ((حالةٌ نفسيةٌ يتردد معها الذهن بين الإثبات والنفي ويتوقف عن الحكم؛ وذلك بالجهل بظروف الموضوع وجوانبه، أو العجز عن التحليل والبت في الموضوع المراد معرفته))(١).

كما بينا أن الشك نوعان، أحدهما: الشك المطلق، الذي ينفي إمكانية المعرفة مطلقاً.

والثاني: الشك المنهجي، الذي يجرد العقل عن كل ما يحويه عن الموضوع المراد معرفته، والبدء بدراسته من جديد حتى يصل إلى إثباته أو نفيه(٢).

والمقصود بيانه في هذا المطلب هو: أن المتكلمين تأثروا بمنهج الشك الفلسفي، وبخاصة الشك المنهجي.

ولبيان منهج الشك الذي سار عليه المتكلمون، وبخاصةٍ الأشاعرة ممثلين في أبي حامد الغزالي الذي قعّد لهذا المنهج، وقرره، وأصله، فسيكون الحديث عن ذلك من خلال مسألتين هما:

---

(١) المعجم الفلسفي، إبراهيم مدكور، ص: (١٠٣).

(٢) ينظر: المبحث الأول من الفصل الأول من هذا البحث.

المسألة الأولى: منهج الشك عند المتكلمين.

والمسألة الثانية: أثر المنهج الكلامي في الاستدلال على وجود الله تعالى في ترسيخ الحيرة والشك، وبيان ذلك كما يلي:

المسألة الأولى: منهج الشك عند المتكلمين.

تعتبر بدايات القول بالشك كمنهج في المعرفة والاستدلال على وجود الله تعالى عن المتكلمين، عن طريق المعتزلة. فقد ذهب أبو هاشم الجبائي إلى القول بأن أول واجبٍ على المكلف هو الشك في الله، وقال: الشك في الله حسن[١].

ومما سبق بيانه في المطلب السابق أن جمهور المتكلمين من الجهمية والمعتزلة والأشاعرة والماتريدية ومن تبعهم، يقولون بأن أول واجب على العبد هو معرفة الله عن طريق النظر والاستدلال العقلي.

وعند التحقيق نجد أن القول بأن أول واجب على العبد هو النظر، متضمن للقول بالشك في وجود الله تعالى؛ إذ أنه مقدمة طبيعية لازمة للنظر.

وقد قال بذلك الإيجي في معرض الرد على الجبائي في أن الشك أول واجب على المكلف حيث يقول: «الثاني: وهو الصواب، إن وجوب المعرفة مقيدٌ بالشك، فلا يكون إيجابها إيجاباً له، كإيجاب الزكاة لما كان مشروطاً بحصول النصاب، لم يكن إيجابا لتحصيل النصاب»[٢]. أي أن الشك شرط لوجوب المعرفة وإن كان لا يجب هو بعينه. وكما ذكرت سابقاً فإن منهج الشك عند المتكلمين قد نضج وقررت قواعده في زمن الأشاعرة على يد أبي حامد الغزالي؛

---

(١) ينظر: كتاب الشامل في أصول الدين، الجويني، ص: (١٢١، ١٢٢).

(٢) المواقف في علم الكلام ، ص: (٣٢).

حيث جعله منهجاً وطريقاً لابد من سلوكه للوصول إلى الاستدلال العقلي على وجود الله تبارك وتعالى.

يقول الغزالي في أهمية منهج الشك في المعرفة: « ولولم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يُشككك في اعتقادك الموروث لتنتدب للطلب، فناهيك به نفعاً؛ إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر، لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال نعوذ بالله من ذلك»[١].

ومما قرره الغزالي في منهجه الشكي: أهمية أن لا يعتقد الباحث عن الحقيقة والمعرفة عند بحثه أي شيء أصلاً، وأن ينظر إلى الدليل، ويسمي مقتضاه حقا ، ونقيضه باطلاً [٢]. أي أن الباحث لابد أن يبحث عن الحقيقة بحثاً مجرداً عن أي أحكامٍ مسبقةٍ، أيّاً كان المقصود من البحث وإن بدى للباحث من أول وهلةٍ أنه باطل تنفر النفس منه.

وهذا المنهج الشكي -إن سلمنا به- قد يكون صالحاً في الأبحاث المادية القائمة على التجربة؛ إذ الخطأ في بحثها والوصول في نتائجها ليس به كبير ضرر. كما قد يكون نافعاً في نقض العقائد الباطلة المخالفة لدين الله تعالى؛ لزعزعة الباطل في نفوس أصحابه- هذا إن سلمنا به-.

إلا أنه لا يمكن أن يكون صحيحاً في الاعتقاد والإيمان بالله تعالى وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره؛ فإن هذا الأمر مبناه على الإيمان بالغيب،

---

(١) ينظر: كتاب ميزان العمل، الغزالي، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى ١٩٦٤م، ص: (٤٠٩).

(٢) ينظر: كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص: (١٦٩).

واليقين بصحته، وهو ما فطر الله تعالى الإنسانَ عليه، ودلت عليه الأدلة الشرعية النقلية والعقلية والحسية من كل وجه.

أما هذا المنهج الذي قرره المتكلمون في المعرفة والايمان بالله تعالى، إنما قادهم إلى الحيرة والضلال، وأوصلهم إلى الشك المطلق وهو ما سنبينه فيما يلي:

المسألة الثانية: أثر المنهج الكلامي في الاستدلال على وجود الله تعالى في ترسيخ الحيرة والشك.

إن اعتماد المتكلمين على عقولهم، وجعلها هي المصدر اليقيني للمعرفة، وجعل الاستدلال العقلي هو الطريق إلى معرفة الله تعالى، ولا طريق يقيني غيره – عندهم-؛ كل هذا قد أورثهم الحيرة والشك والرجوع عن مذهبهم في علم الكلام؛ وما ذلك إلا للتناقض الكبير في طرق الاستدلال التي سلكوا فيها مسلك الفلاسفة البعيدين عن نور الوحي والنبوة؛ فتاهوا في ظلمات الشك والحيرة.

وقد بين شيخ الاسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، أن المتكلمين لما كثرت عندهم الأدلة العقلية، وعدلوا عن طريق الاستدلال بأخبار الله جَلَّجَلَالُهُ ورسوله ﷺ، تناقضوا في معقولاتهم، وأورثتهم الحيرة والشك.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ثم هؤلاء مضطربون في معقولاتهم أكثر من أولئك في المنقولات، تجد هؤلاء يقولون نعلم بالضرورة أمراً، والآخرون يقولون: نعلم بالنظر أو بالضرورة ما يناقضه، وهؤلاء يقولون: العقل الصريح لا يدل إلا على ما قلناه، والآخرون يناقضونهم في ذلك.

ثم من جمع منهم بين هذه الحجج أدّاه الأمر إلى تكافؤ الأدلة [١]، فيبقى في الحيرة والوقف أو إلى التناقض، وهو: أن يقول هنا قولاً، ويقول هنا قولاً يناقضه، كما تجده من حال كثير من هؤلاء المتكلمين والمتفلسفة، بل تجد أحدهم يجمع بين النقيضين أو بين رفع النقيضين، والنقيضان اللذان هما النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يفترقان، بل هذا يفيد صاحبه الشك والوقف فيتردد بين الاعتقادين المتناقضين الإثبات والنفي، كما يتردد بين الإرادتين المتناقضتين. وهذا هو حال حذاق هؤلاء كأبي المعالي، وأبي حامد، والشهرستاني، والرازي، والآمدي))[٢].

وقد سمى الغزالي رحلته مع الشك: ((مرضاً))، وذكر أنه عاش قريباً من شهرين شاكاً في اليقينيات والمسلّمات، حتى اكتشف طريقة الصوفية واعتمدها لتكون الطريق المنقذة له من الضلال -على حد تعبيره- [٣].

وقد نقل عنه شيخ الإسلام ابن تيمية قوله: ((أكثر الناس شكاً عند الموت أهل الكلام)) ، وذلك بعد أن ذكر أن أئمة الكلام ما زالوا يخبرون بعدم الأدلة والهدى في طريقهم[٤].

قال الرازي حاكياً حيرته وضلاله في سلوك مسلك الكلام والفلسفة، ومعلناً ندمه ورجوعه إلى طريقة القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة: ((وأما اللذات العقلية، فلا سبيل إلى الوصول إليها، والقرب منها والتعلق بها، فلهذه

---

(١) تكافؤ الأدلة: أي تساويها بحيث لا يمكن نصر مذهب على مذهب، ولا تغليب مقالة على مقالة (الفصل، ابن حزم، ٢٥٣/٥).

(٢) الصفدية : (٢٩٤/١).

(٣) ينظر : كتاب المنقذ من الضلال، الغزالي، ص: (٦٦-٦٨).

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: (٢٨/٤).

الأسباب نقول: ليتنا بقينا على العدم الأول، وليتنا ما شاهدنا هذا العالم، وليت النفس لم تتعلق بهذا البدن...، واعلم أني بعد التوغل في هذه المضائق، والتعمق في الاستكشاف عن أسرار هذه الحقائق، رأيت الأصوب الأصلح في هذا الباب طريقة القرآن العظيم والفرقان الكريم، وهو ترك التعمق والاستدلال بأقسام أجسام السماوات والأرضين على وجود رب العالمين))[١].

وبهذا يتبين أن طريقة المتكلمين في سلوكهم منهج الشك، والنظر والاستدلال العقلي، طريقةٌ لا تقوم على أساسٍ من علمٍ، أو برهانٍ، أو حجة نقليةٍ أو عقليةٍ، وإنما هي أوهامٌ وظنون كما قال تعالى: ﴿وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنۡ عِلۡمٍۖ إِنۡ هُمۡ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[الجاثية:٢٤].

وإن من المؤسف أن هذه الطرق الكلامية الفلسفية لا زالت تدرس في كثير من بلاد المسلمين بالرغم من أن أصحابها قد اعترفوا بضلالها، وأنها لا تغني عن الحق شيئاً، بل هي مؤدية إلى إنكار الخالق وتعطيله، والبعد عن الشريعة.

بل إنها أصبحت تروج في أوساط الشباب، بصبغها الصبغة الإسلامية، وإيهامهم أنها هي طريقة كبار المفكرين المسلمين، والدخول عن طريقها إلى زعزعة عقائدهم، وجرهم إلى الإلحاد، وعدم تقديس الكتاب والسنة الصحيحة، والاستهانة بالأنبياء والرسل والصحابة والتابعين، كل ذلك بأسلوب فكري ممنهجٍ ينشر بين الناس عبر وسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمقروءة.

كما أنا نجد بعض الباحثين والمتخصصين من سلك في محاورة أهل الإلحاد مسلك الفلاسفة والمتكلمين في إثبات وجود الله تبارك وتعالى؛ معرضين عن

---

(١) رسالة في ذم ملذات الدنيا، الرازي، ضمن نسخة مترجمة للغة الإنجليزية، ترجمة أيمن شحاده، ص: (٢٦٢، ٢٦٣).

منهج الكتاب والسنة في ذلك، وهو ما يزيد في شكهم وحيرتهم؛ لتناقض الأدلة الفلسفية الكلامية العقلية كما سبق بيان ذلك، وقد قال زعيم الملحدين في العصر الحاضر –قبل اعترافه بالإله– الفيلسوف ((انتوني فلو))[١]: إن الذي قاده للإلحاد في بداية حياته كانت البراهين الفلسفية التقليدية وبخاصة عبارة سقراط: ((أن نتبع البرهان إلى حيث يقودنا)) [٢].

وإن هذا الأمر مما يجعل المسؤولية عظيمةً وكبيرةً على العلماء الربانيين، والمربين الناصحين في الأسرة والمجتمع، ومحاضن التربية والتعليم؛ للتصدي لمثل هذه الأفكار المنحرفة عن جادة الصواب، وذلك بأسلوب علمي وتربوي رصين يربط المسلم بربه وخالقه، ويجعل التأصيل العلمي المبني على كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ، وهدي السلف الصالح من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، من أولويات الأمور التي ينبغي أن تغرس في نفوس الناس، مع إيجاد بديل نافعٍ لما يتعرضون له من غزو فكري وثقافي متعدد الصور والأشكال.

---

(١) استاذ فلسفة بريطاني شهير، تزعم حركة الإلحاد في العالم لما يزيد عن نصف قرن؛ فقد ألف أكثر من ثلاثين كتاباً وبحثاً فلسفياً كانت بمثابة جدول أعمال الفكر الإلحادي طوال النصف الثاني من القرن العشرين. (ينظر: مقدمة المترجم لكتاب هناك إله، أنتوني فلو، ترجمة د عمرو شريف، ضمن كتابه رحلة عقل، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الرابعة ١٤٣٢هـ، ص: ٣٥).

(٢) ينظر: كتاب هناك إله، أنتوني فلو، ترجمة د عمرو شريف، ضمن كتابه رحلة عقل ، ص: (٧٥).



الباب الثاني

أثر الفلاسفة على المتكلمين في باب صفات الله تعالى

التمهيد

منهج أهل السنة في باب صفات الله تعالى

تبين من خلال الباب الأول أن طريقة السلف رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ في مصادر المعرفة تقوم على الجمع بين المصادر جميعها دون تعارض بينها، مع الإيمان الجازم بأن نصوص القرآن الكريم، ونصوص السنة الصحيحة والثابتة، قطعية الدلالة على أمور الإيمان والعقيدة والشريعة، وأنها لا تعارض العقل السليم، وأنه إذا ما ورد شيءٌ مما ظاهره التعارض بين العقل والنقل وجب تقديم الشرع على العقل.

ومعلومٌ قطعاً عند -أهل السنة والجماعة- أن أسماء الله تعالى وصفاته من الغيب الذي لا يعرفه الإنسان على وجه التفصيل كما يليق بالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، إلا عن طريق نصوص الوحي من القرآن الكريم والسنة الصحيحة.

والعقل والفطرة لا ينافيان ما أثبته الشرع، وإنما الطريق لمعرفة ذلك على وجه التفصيل متروك للنصوص؛ وذلك لأن العقل البشري لا يمكنه أن يحيط بالله علماً؛ كما قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، والكلام في الصفات فرعٌ عن الكلام في الذات.

وهذا الأمر هو ما يميز أهل السنة والجماعة عن أهل الكلام الذين اعتمدوا على عقولهم فيما يثبتون وما ينفون، وقدموا العقل على النقل، وأولوا ما لا يوافق عقولهم من النصوص الثابتة حتى وإن كان النص ظاهراً وجليّاً لا يحتمل التأويل- كما سبق بيانه في الباب الأول من هذا البحث-

وفيما يلي بيان منهج أهل السنة والجماعة رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ، في باب أسماء الله تعالى وصفاته، ويمكن تلخيصه في النقاط التالية [١]:

أولاً: طريقتهم في الإثبات:

وهي إثبات ما أثبته الله لنفسه في كتابه، أو على لسان رسوله ﷺ ، من غير تحريف، ولا تعطيل، ومن غير تكييف، ولا تمثيل [٢].

والمراد بالتحريف: تغيير النص لفظاً أو معنىً.

ومثال التحريف اللفظي: نصب لفظ الجلالة في قوله تعالى: ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ﴾ [النساء:١٦٤]؛ وذلك ليكون المتكلم موسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ وليس الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ.

أما التحريف المعنوي: فيكون بصرف اللفظ عن ظاهره بلا دليل، كتحريف معنى اليدين المضافتين إلى الله تعالى، إلى القوة والنعمة ونحو ذلك.

والمراد بالتعطيل: نفي ما يجب إثباته لله تعالى من الأسماء والصفات، أو نفي بعضه.

والمراد بالتكييف: هو حكاية كيفية الصفة، كقول القائل: كيفية يد الله تعالى أو نزوله إلى السماء كذا وكذا.

والمراد بالتمثيل: هو المساواة بين اسم الخالق وصفته، واسم المخلوق وصفته من كل وجه.

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: (٣/٣٥-٤٠)، (٥/٢٦، ٤٥، ٤٦): كتاب فتح رب البرية بتلخيص الحموية، ابن عثيمين، ضمن مجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين، جمع فهد السليمان، الطبعة الأخيرة عام ١٣١٣هـ، (٤/١٩-٢٤).

(٢) ينظر: نفس المراجع السابقة، وينظر: كتاب منهاج السنة ، ابن تيمية: (٢/١٠٩-١١١)

والتشبيه: هو المشابهة بين الخالق والمخلوق في أكثر الصفات.

ولابد أن يؤمن العبد أن كل صفة ثبتت لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فهي صفة كمال؛ يحمد الله تعالى عليها، ويثني بها عليه جل وعلا، وليس فيها نقص بوجه من الوجوه؛ فجميع صفات الكمال ثابتة لله تعالى على أكمل وجه [١].

ثانياً: طريقتهم في النفي:

وهي نفي ما نفاه الله عن نفسه، في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ، مع اعتقادهم ثبوت كمال ضده لله جَلَّجَلَالُهُ ؛ فإن النفي المحض لا يدل على الكمال حتى يكون متضمناً لصفة ثبوتية يُحمدُ عليها، ولأن النفي المحض ليس بشيء، ويوصف به المعدوم والممتنع، وهما لا يوصفان بكمال. ومثال النفي المتضمن إثبات كمال ضده: قول الله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞ ﴾ [البقرة:٢٥٥]، فالله سبحانه وتعالى نفى عن نفسه السنة والنوم؛ لكمال حياته وقيوميته، ومن ذلك- أيضاً- قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٖ ﴾ [ق:٣٨]، فنفى سبحانه عن نفسه اللغوب، الذي هو التعب والإعياء، فدل على كمال قدرته وقوته جَلَّجَلَالُهُ، إلى غير ذلك من الأمثلة المتعددة في هذا الباب [٢].

---

(١) ينظر: كتاب فتح رب البرية بتلخيص الحموية، ابن عثيمين، ضمن فتاواه: (٤/١٩-٢٤).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: (٣/٣٦، ٣٧)

ثالثاً: طريقتهم فيما لم يرد نفيه، أو إثباته:

ومن ذلك ما تنازع الناس فيه، كالجسم، والجوهر، والعرض، ونحو ذلك مما سيأتي بيانه في مباحث هذا الباب؛ فطريقة السلف فيه التوقف في لفظه، فلا يثبتونه ولا ينفونه؛ لعدم ورود النص بذلك.

وأما معناه فيستفصلون عنه؛ فإن أريد به باطلٌ ينزه الله عنه ردوه، وإن أريد به حق لا يمتنع على الله تعالى قبلوه (١).

وطريقة السلف هذه-في باب الأسماء والصفات-، هي الطريقة الصحيحة والواجبة، وهي القول الوسط بين أهل التعطيل وأهل التمثيل، وقد دل على وجوبها السمع والعقل:

فأما دلالة السمع: فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[الأعراف:١٨٠].

وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[الشورى:١١].

وقوله جل وعلا: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَـٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾[الإسراء:٣٦].

فالآية الأولى: دلت على وجوب الإثبات من غير تحريف ولا تعطيل.

والآية الثانية: دلت على وجوب نفي التمثيل.

والآية الثالثة: دلت على وجوب نفي التكييف، وعلى وجوب التوقف فيما لم يرد إثباته أو نفيه.

---

(١) ينظر: كتاب منهاج السنة، ابن تيمية: (٢/٥٥٤، ٥٥٥).

وأما دلالة العقل: فمن ناحية أن تفصيل القول فيما يجب، ويجوز، ويمتنع، على الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا يدرك إلا بالسمع؛ فوجب اتباع السمع في ذلك، بإثبات ما أثبته، ونفي ما نفاه، والسكوت عما سكت عنه.

كما يجب الإيمان بأن كل ما نفاه الله عن نفسه فهو صفة نقص تنافي كماله الواجب؛ فكل صفات النقص ممتنعة على الله تعالى لوجوب كماله.

وما نفاه الله عن نفسه يقتضي من العبد نفي تلك الصفة، وإثبات كمال ضدها؛ فإن مجرد النفي لا يدل على الكمال، بل قد يكون سببه العجز؛ كما لو قلت: الجدار لا يظلم.

كما ينبغي أن يعلم بأن منهج أهل السنة والجماعة رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ هو: الإيمان بأن نصوص القرآن والسنة تجري على ظاهرها، مع نفي العلم بالكيفية والتشبيه عنها، وقد حكى شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ الإجماع على ذلك [١].

وبهذا العرض المختصر لمنهج أهل السنة والجماعة في باب أسماء الله وصفاته، يتضح لنا جليّاً أنه منهج واضحٌ ويسيرٌ، يقود الإنسان بكل قناعة وتسليم إلى الصواب، من غير تعقيد أو تناقض؛ وما ذلك إلا لاتباعهم النص الشرعي، من كتاب الله وسنة نبيه محمد ﷺ ، فداروا مع النص حيث دار، ووقفوا حيث وقف، من غير أن يخوضوا بعقولهم ويزجوها فيما لم يأت به كتاب أو سنة، إذ من المحال أن يصل العقل إلى نتيجة حاسمةٍ ينفرد بها عن النص الشرعي.

---

(١) ينظر: الرسالة المدنية، ابن تيمية ، تحقيق الوليد الفريان، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، ص: (٢٩).

الفصل الأول
منهج الفلاسفة في صفات الله تعالى.

وفيه مبحثان :

المبحث الأول: قول المؤلهة من فلاسفة اليونان في صفات الله تعالى.

المبحث الثاني: قول الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام في صفات الله تعالى.

المبحث الأول

قول المؤلهة من فلاسفة اليونان في صفات الله تعالى

المقصود بالمؤلهة من الفلاسفة: هم أولئك الذين كانوا يعتقدون بوجود الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، بغض النظر عن اعتقادهم خلق الله للعالم وتدبيره له من عدمه. وقد بين أفلاطون أن مذاهب فلاسفة اليونان -السابقين له- في مسألة وجود الإله ثلاثة أقسام؛ حيث يقول: «إن بعضنا ينفي الوجود الأكيد للآلهة، في حين أن الآخرين كما تقول يرون أن الآلهة لا يعتنون ولا يهتمون بنا، وأما الباقون فيقولون: إن الآلهة ينحرفون عن مسلكهم بالهبات والعطايا»[١].

وهو بهذا يقسم أقوال الفلاسفة في اعتقادهم بالآلهة إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الذين ينفون وجود الله تعالى بالكلية.

القسم الثاني: القائلين بوجود الإله مع نفيهم ربوبيته، وخلقه للكون، وعنايته به.

القسم الثالث: المؤلهين للأصنام الذين يقدمون لها القرابين والهدايا والأعطيات.

وسيكون حديثنا في هذا البحث عن الفلاسفة المؤلهة، المثبتين لوجود الله تعالى، من حيث نظرتهم ومدى تصورهم له.

ولكي يتضح موقف الفلاسفة من صفات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؛ فإني سأقسم الحديث عنهم إلى قسمين رئيسين:

---

(١) ينظر: محاورة النواميس، افلاطون ،ضمن مجموعة محاوراته:٦/ ٣٩٠

القسم الأول: صفات الله تعالى عند الفلاسفة المتقدمين:

ذكر أصحاب المقالات -كالشهرستاني وابن تيمية رَحِمَهُمَاٱللَّهُ- أن الفلاسفة المتقدمين على أرسطو كانوا يُقِرُّون بوجود الله تعالى، ويصفونه ببعض الصفات، كما يقولون بوجود عالم آخر فوق هذا العالم .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رَحِمَهُٱللَّهُ: ((وكذلك هؤلاء الفلاسفة أتباع أرسطو لم يسلكوا مسلك الفلاسفة الأساطين المتقدمين، فإن أولئك كانوا يقولون بحدوث هذا العالم، وكانوا يقولون: إن فوق هذا العالم عالماً آخر يصفونه ببعض ما وصف النبي ﷺ به الجنة، وكانوا يثبتون معاد الأبدان، كما يوجد هذا في كلام سقراط وتاليس[١] وغيرهما من أساطين الفلاسفة)) [٢].

وقد ورد عن بعض الفلاسفة المؤلهين - المتقدمين على أرسطو - مقالات متعددة في وصف الله تعالى، وفيما يلي ذكرٌ لأبرز أولئك الفلاسفة، مع بيان ما ورد عنهم من وصفٍ لله تعالى:

أولاً: طاليس:

وقد كان يصف الله تعالى بأنه مبدع العالم، وكان يقول بأن صفات هذا المبدع لا تدرك بالعقول، وإنما تدرك من جهة آثاره في الكون[٣].وكان يقول إن فوق السماء عوالم مبدعةً لا يقدر المنطق أن يصفها، ولا العقل أن يدركها[٤].

---

(١) المقصود به طاليس الملطي مؤسس المدرسة الفلسفة الطبيعية « الأيونية ».

(٢) مجموع الفتاوى :(١٧/ ٣٥١).

(٣) ينظر: الملل والنحل، الشهرستاني:(٢/ ٣٧٠).

(٤) ينظر: المصدر السابق: (٢/ ٣٧٢، ٣٧٣).

ثانياً: انكسيانس:

وقد نقل عنه القول: إن الباري تعالى أزلي، لا أول له ولا آخر، وهو مبدأ الأشياء ولا بدء له[١].

ثالثاً: اكسانوفان:

وكان يقول بوجود الإله، وأنه أكبر من كل الآلهة التي عرفها تاريخ اليونان قبله، وكان يرفض كل التصورات التي ابتدعها الناس حول الآلهة؛ لأنه وجد فيها إسقاطاً لحالتهم، وأن كل أناسٍ يصورون الآلهة لما يتقارب مع صفاتهم وخِلَقِهم، كما أنه يقول بعدم إمكانية معرفة صفات الإله الحقيقية، وإنما هو تخمين من عقول الناس.

ومن الصفات التي كان يصف بها الله: أنه قديم، وواحد وحيد، لا يسبقه ولا يأتي بعده إله آخر، وأنه ثابت لا يتحرك، ولكنه يحرك كل شيء بعقله، وهو يرى، ويسمع ويحس، ولكن ليس بحواس جزئية بل بكليته [٢].

رابعاً: زينون:

وقد وصف الله بالعلم، وقال بأن علمه غير متناهٍ، وهو صورة إبداع كل شيء[٣].

---

(١) ينظر: المصدر السابق: (٢/٣٧٧).

(٢) ينظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل: (١/٨٦)، وينظر: أطلس الفلسفة، بيتركونزمان وآخرون، ص: (٣٣)، وينظر: كتاب الفكر الإغريقي، محمد الخطيب، ص: (١١٠).

(٣) ينظر: الملل والنحل ، الشهرستاني :(٢/٤١٨).

خامساً: هرقليطس:

وقد كان يؤمن بوجود الله تعالى، ويرى أنه متميز عن الآلهة التي يعبدها الناس، وأنه حكيم، كما يصف أفعاله بأنها خيّرَة وعادلة وصحيحة.

وهو يصف الله تعالى- أيضاً- بالحركة الدائمة؛ وذلك نتيجة لقوله بوحدة الوجود فهو يقول بأن الله هو الليل والنهار، والشتاء والصيف، والحرب والسلام، والشبع والجوع، لكنه يتخذ أشكالاً عدة [١].

سادساً: سقراط:

وقد كان من أبرز الفلاسفة المتألهين المؤمنين بوجود الله تعالى، وهو في نظره إله خير، لا يدركه العقل، ولا يحيط به الوصف ،ولا يصدر عنه إلا كل صلاح، ولا يشبه الحوادث في قول أو فعل، وأنه واحد لا يتغير ولا يتبدل، وكان يؤمن بالقدر؛ فقد كان يعتقد أنه مسير بوحي يمليه عليه الإله [٢].

سابعاً: أفلاطون:

كان أفلاطون متأثراً في المجمل بأستاذه سقراط؛ فقد كان يؤمن بوجود الله تعالى، ويعتبره الصانع للعالم، ويصفه بأنه الخير المطلق؛ وبناءً على الخيرية المطلقة له فإنه لا يصنع إلا الخير فقط، أما الشرور والتكثر الذي في عالم الحس فإنما هو صادرٌ عن مصدرٍ آخر غير الله تعالى [٣].

---

(١) ينظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل: (١/٩١، ٩١).

(٢) ينظر: الملل والنحل، الشهرستاني، ص: (٢/ ٤٠٤)، وينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص: (٧٢).

(٣) ينظر: محاورة طيماوس، أفلاطون، ضمن مجموعة المحاورات: (٥/٣٧٧)، وينظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل: (١/٢١٩).

القسم الثاني: صفات الله تعالى عند أرسطو والفلاسفة المتأخرين.

ذهب أرسطو ومن جاء بعده من الفلاسفة المتأخرين وبخاصة أصحاب المدرسة الأفلوطينية الحديثة إلى نظرة أعمق وأدق وأكثر تفصيلاً ممن سبقهم من الفلاسفة فيما يختص بصفات الله تعالى. وهم وإن كانوا قد كرروا بعض مقالات الفلاسفة المتقدمين، إلا أن لهاتين المدرستين – المشائين، والأفلوطينية الحديثة- منهجاً تميزتا به عمن سبقهما من مدارس الفلاسفة؛ حيث أن أقوال فلاسفة هاتين المدرستين لا زالت مسطرة ففي كتبهم المطبوعة، كما أن لهم الأثر البالغ على الفلاسفة المنتسبين للإسلام، وعلى المتكلمين، في باب الصفات، وهو ما سنبينه خلال هذا البحث.

ويعتبر منهج أرسطو وأفلوطين ومن شابههما من الفلاسفة قائمٌ على نفي الصفات وتنزيه الباري عنها -بزعمهم-، وهم وإن كانوا قد يصفونه ببعض الصفات الثبوتية كقولهم بأنه خير محض، أو قولهم بأنه قديم، وأنه عقل إلا أنهم يفسرونها تفسيراً يفرغها عن الإثبات؛ فمذهبهم قائم على وصف الله بالسلوب أي: التفصيل في النفي مع إضافة بعض الصفات الثبوتية على سبيل الإجمال[١]، ويمكن تلخيص أقوالهم في النقاط التالية:

(١) ينظر: كتاب التساعية الرابعة في النفس، أفلوطين، ص: (٤١).

أولاً: نفي الحركة والأفعال عن الله تعالى:

فهم يرون بأن الله تعالى ثابت لا يتحرك بأي نوع من أنواع الحركة؛ لأن الحركة صفة للأجسام والله منزه عن الجسمية- على حد تعبيرهم-، ويقولون بأن الله تعالى إنما يحرك العالم بالقوة وليس بالفعل، فتحريكه له إنما هو عن طريق تأمله وعقله لنفسه.(١).

ثانياً: نفي جميع الصفات الذاتية عن الله تعالى:

من الأمور التي يعتقد بها أرسطو، وأفلوطين، ومن تبعهما من الفلاسفة، أن الله تعالى واحد في ذاته، بسيط غير مركب، وليس بجسم، ولا منقسم، وهم يعتبرون الصفات من الكثرة المخالفة لبساطة الله في نظرهم؛ لذا فإنهم ينفون عنه جميع الصفات، ويجعلون صفاته عين ذاته؛ وذلك حتى لا يشابه الأشياء المتكثرة والمنقسمة –بزعمهم–(٢)

---

(١) ينظر: مقالة اللام، أرسطو، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ضمن كتابه أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية ١٩٧٨م، ص: (٣-١١)، وينظر: نصوص متفرقة لأفلوطين، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ضمن كتابه أفلوطين عند العرب، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٥م، ص: (١٨٤)، وينظر: رسالة في العلم الإلهي، منسوبة للفارابي، ضمن كتاب أفلوطين عند العرب، ص: (١٨٣).

(٢) ينظر: نفس المصادر السابقة.

ثالثاً: نفي خلق الله تعالى الله للعالم:

يرى أرسطو أن العالم قديم، وأن الله تعالى لم يخلقه، وإنما الله تعالى –في نظره– علة غائية للعالم، والعالم يتحرك شوقاً إليه؛ ويعلل ذلك بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ولا يمكن أن يصدر عنه كثرة [١].

وقد ذهب أفلوطين –أيضاً– إلى أن العالم ليس مخلوقاً لله تعالى، وأن الله تعالى إنما فاض عنه العقل لشدة سكونه وقوته، ثم انبجست من العقل سائر الأشياء العقلية والحسية، وهو ما يسمى بنظرية الفيض [٢].

رابعاً: نفي علم الله تعالى:

ويعللون نفيهم لعلمه تعالى ؛ بأن علمه سبحانه لغيره يعتبر حركة وتغير في ذات الباري، والباري لا يتحرك ولا يتغيّر، كما أن علم الله لغيره يلزم منه حاجته لغيره، ويلزم منه التعب والكلال، كما أنه لو علم غيره لتعلق علمه بالأمور الخسيسة وهذا محال– في نظرهم– [٣].

---

(١) ينظر: مقالة اللام، أرسطو، الفصل الثامن ضمن كتاب أرسطو عند العرب، عبد الرحمن بدوي، ص: (٨).

(٢) ينظر: مقالات متفرقة، أفلوطين، ضمن كتاب أفلوطين عند العرب، عبد الرحمن بدوي، ص: (١٨٤).

(٣) ينظر: الفصل التاسع من مقالة اللام، أرسطو، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، بدوي، ص: (٩)، وينظر: مقتطفات من التساع الخامس من تساعات أفلوطين، ضمن كتاب افلوطين عند العرب، بدوي، ص: (١٦٧).

خامساً: نفيهم لقدرته وإرادته ومشيئته:

وهم ينفون عن الله تعالى قدرته، وإرادته، ومشيئته؛ بناءً على نفيهم لخلقه، ولعلمه، وأفعاله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، ولأن الإرادة والمشيئة –عندهم– نوعٌ من التغيّر الذي لا يجوز أن ينسب إلى الله تعالى بزعمهم [١] .

وبهذا يتبين لنا أن أرسطو، وأفلوطين ومن تبعهما، قد ذهبوا في وصف الله مذهباً شططاً، فهم معطلون مشركون، وقد جعلوا الله محركاً، جامداً ،جاهلاً، لا يتصل بالعالم لا من جهة العلم، ولا من جهة الخلق، ولا من جهة التدبير، وليس له إرادة أو مشيئة، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً[٢].

---

(١) ينظر: شرح كتاب حرف اللام لأرسطو، ابن سينا، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، بدوي، ص: (٣٠)، وينظر:الفصل الخامس من تساعيات أفلوطين، ضمن كتاب أفلوطين عند العرب، بدوي: (٦٦).

(٢) ينظر: كتاب إغاثة اللهفان، ابن القيم: (٢/ ١٠١٤).

المبحث الثاني

قول الفلاسفة المتنسبين للإسلام في صفات الله تعالى

يعتبر منهج الفلاسفة المتنسبين للإسلام هو نفسه منهج الفلاسفة المشائين أصحاب أرسطو، وكذلك أصحاب المدرسة الأفلوطينية الحديثة.

وهم يصفون الله تعالى بالوحدة والبساطة، وأنه سبحانه وتعالى لا يوصف إلا بالسلوب دون الإثبات، إلا في الأمور اللازمة لذاته، كالوجود، والقدم، ونحوها.

كما ينفون عن الله تعالى الصفات؛ لذات الشبهات التي علل بها فلاسفة اليونان نفهم الصفات، كقولهم: إن الله ليس بجسم، ولا مركب، وأن الصفات هي عين الذات، وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

وقد نفوا عن الله تعالى: العلم، والإرادة؛ منعاً للتغير، والنقص – حسب زعمهم-. ويتبين ذلك من خلال مقالاتهم التي سطروها في كتبهم، ومؤلفاتهم.

قال الكندي: ((إن الأزلي هو الذي لم ليس هو مطلقاً، فالأزلي لا قبل كونيّاً لهويته، فالأزلي هو لا قوامه من غيره، فالأزلي لا علة له، فالأزلي لا موضوع له، ولا محمول، ولا فاعل، ولا سبب.. لا جنس له.. لا يفسد.. لا يستحيل.. لا يتحرك))[1].

كما نجد الفارابي ينهج نفس النهج في وصف الله تعالى؛ حيث يقول: ((إنه ليس بمادة، ولا قوامه في مادة، ولا في موضوع أصلاً... ولا أيضاً له صورة؛ لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلا في مادة، ولو كانت له صورة لكانت ذاته مؤتلفة

(١) رسالة الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى: (١/ ٤٥، ٤٦).

من مادة وصورة، ولو كان كذلك لكان قوامه بجزأيه اللذين منهما ائتلف، ولكان لوجوده سبب... ولا أيضاً لوجوده غرض وغاية، ولا أيضاً استفاد وجوده من شيءٍ آخر)) [١].

كما أن الفارابي يصف الله تعالى بأنه بسيط غير منقسم، وليس له جسم ولا عِظَم، وليس له حد، كما يرى أن وحدته هي عين ذاته، وصفاته عين ذاته، وأن علمه تعالى لا يتعلق بغير ذاته؛ لأن أفضل العلم هو العلم الدائم الذي لا يمكن أن يزول، وذلك هو علمه بذاته دون غيره -كما يزعم-.

كما ذهب إلى القول بنظرية الفيض، وأن الله لم يخلق العالم حقيقة؛ إنما فاض عنه العقل الأول، وفاض عن العقل الأول الثاني، إلى العقل العاشر الذي فاض عنه العالم[٢].

وإلى قول فلاسفة اليونان ذهب ابن سينا -أيضاً-، ومن أقواله في ذلك: ((واجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم.. فذاته ليس لها حد، إذ ليس لها جنس ولا فصل)) [٣].

وقوله: ((الأول لا ند له، ولا ضد له، ولا جنس له، ولا فصل له، فلا حد له، ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلي.. الأول معقول الذات قائمها؛ فهو قيوم بريء عن العلائق، والعهد، والمواد، وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة. وقد عُلِم أن ما هذا حكمه، فهو عاقل لذاته، معقول لذاته. تأمل كيف لم يحتج

(١) آراء المدينة الفاضلة ، ص: (٣٧، ٣٨).

(٢) ينظر: المصدر السابق، ص: (٣٩-٥٩).

(٣) الإشارات والتنبيهات: (٣/٤٥-٥٠).

بياننا لثبوت الأول، ووحدانيته، وبراءته عن الصفات إلى تأمل لغير نفس الوجود..))[١].

ويرى ابن رشد: أنه يمتنع وجود واحدٍ بسيط ذي صفات كثيرةٍ قائمةٍ بذاتها؛ ولذلك يمتنع أن يكون الله ذا صفات متعددة؛ لأن ذلك لا يعقل في نظره.

كما يرى أن كون الذات الواحدة ذات صفاتٍ كثيرة مضافة أو مسلوبة، من غير أن تكون تلك الذات متكثرةً بتكثر تلك الصفات، أمر لا ينكر وجوده في غير الله، لكنه يجب أن ينفى عن الله؛ منعاً لتشبيهه بغيره من الموجودات[٢] .

---

(١) المصدر السابق: (٣/٥٤،٥٣).

(٢) ينظر: تهافت التهافت، ابن رشد: (٢/٤٩٧).

الفصل الثاني

أثر الفلاسفة على المتكلمين في باب أسماء الله تعالى وصفاته.

وفيه تمهيد، وأربعة مباحث :

المبحث الأول: أثر الفلاسفة على المتكلمين في استعمال الألفاظ والمصطلحات الفلسفية في باب الأسماء والصفات.

المبحث الثاني: أثر الفلاسفة على المعتزلة في معنى التوحيد ، وأن الصفات هي عين الذات.

المبحث الثالث: أثر دليل الحركة عند الفلاسفة في نفي صفات الله تعالى الفعلية عند المتكلمين.

المبحث الرابع: أثر نظرية الفيض عند الفلاسفة في تعريف كلام الله تعالى عند المتكلمين.

المبحث الخامس:أثر الفلاسفة على المعتزلة في مسألة خلق الله وإيجاده للمخلوقات.

التمهيد

من أبرز الأبواب التي تأثر فيها المتكلمون بالفلاسفة: باب أسماء الله وصفاته.

ويُعْتَبر الجعد بن درهم هو أول من أخذ عن الفلاسفة مقالة التعطيل للصفات؛ فقد كان الجعد من أهل حرّان، وكان فيهم خلق كثير من الصابئة والفلاسفة، وكانت الصابئة- إلا قليلاً منهم- إذ ذاك على الشرك وعلماؤهم الفلاسفة؛ فيكون الجعد أخذ مقالته عن الصابئة الفلاسفة ، وقد أخذ الجهم بن صفوان عن الجعد بن درهم مقالته، وأظهرها فنسبت إليه، وهي في الأصل مقالة الفلاسفة ومذهبهم[١].

وقد أخذ المعتزلة عن الجهمية هذه المقالة، إضافةً إلى مطالعتهم لكتب الفلاسفة، وفي ذلك يقول الشهرستاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ : « وكانت هذه المقالة- أي التعطيل- في بدئها غير نضيجة، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين، قال: من أثبت معنىً وصفةً قديمةً أثبت إلهين، وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة، وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة..»[٢].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ : « وأما المعتزلة فإنهم ينفون الصفات مطلقاً ويثبتون أحكامها، وهي ترجع عند أكثرهم إلى أنه عليم قدير،

---

(١) ينظر: الفتوى الحموية الكبرى، ابن تيمية، تحقيق د. حمد التويجري، دار العصيمي للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٥هـ، ص: (٢٣٢-٢٤٠).

(٢) الملل والنحل: (١/ ٤٠).

وأما كونه مريداً متكلماً فعندهم أنها صفات حادثة، أو إضافية أو عدمية. وهم أقرب الناس إلى الصابئين الفلاسفة من الروم، ومن سلك سبيلهم من العرب والفرس، حيث زعموا: أن الصفات كلها ترجع إلى سلب أو إضافة؛ أو مركب من سلب أو إضافة؛ فهؤلاء كلهم ضلال مكذبون للرسل))[١].

وقد اتبع متأخروا الأشاعرة، وكذلك الماتريدية، منهج الجهمية، والمعتزلة، فيما ذهبوا إليه من تعطيل للصفات؛ فلم يثبتوا منها إلا ما أملته عليهم عقولهم.

وقد كان العلماء يطلقون على متأخري الأشاعرة اسم الجهمية؛ ومرادهم بذلك الأشاعرة الذين ينفون الصفات الخبرية [٢].

وسيكون حديثنا عن أثر الفلاسفة على المتكلمين في باب الأسماء والصفات من خلال مباحث هذا الفصل؛ ليتبين لنا مدى انحراف علم الكلام عن منهج الكتاب والسنة وفهم السلف الصالح رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ، كما نبين مدى تعلقهم بأقوال الفلاسفة ومفاهيمهم، حتى ضلوا وأضلوا كثيراً في هذا الباب، مع استصحاب ما قررناه في الباب الأول من اعتمادهم الكلي على العقل كمصدر يقيني في معرفة الله تعالى وأسمائه وصفاته.

---

(١) مجموع الفتاوي: (٦/٣٥٩).

(٢) ينظر: المصدر السابق نفسه.

المبحث الأول

أثر الفلاسفة على المتكلمين في استعمال الألفاظ والمصطلحات الفلسفية في باب الأسماء والصفات.

المطلب الأول

الألفاظ الفلسفية التي يستعملها المتكلمون في باب الأسماء والصفات

إن الباحث في منهج أهل الكلام في باب صفات الله تعالى يجدهم قد ورثوا عن فلاسفة اليونان كثيراً من الألفاظ والمصطلحات الفلسفية التي اعتمدوها في كتبهم، وقرروا بها عقيدتهم في نفي الأسماء والصفات عن الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ، ثم سعوا إلى تأويل وردِّ ألفاظ الكتاب والسنة بما يتوافق مع عقولهم ومصطلحاتهم الفلسفية.

قال الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ في وصفه للجهمية والمعطلة: ((الذين عقدوا ألوية البدعة، وأطلقوا عنان الفتنة، فهم مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب، مجمعون على مخالفة الكتاب، يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم، يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم، فنعوذ بالله من فتنة المضلين))[١].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعليقاً على كلام الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ : ((وهذا الكلام المتشابه الذي يخدعون به جهال الناس: هو الذي يتضمن الألفاظ المتشابهة المجملة التي يعارضون بها نصوص الكتاب والسنة، وتلك الألفاظ

---

(١) كتاب الرد على الزنادقة والجهمية، تحقيق دغش العجمي، غراس للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ، ص: (١٧٠-١٧٤).

تكون مستعملةً في الكتاب والسنة وكلام الناس، لكن بمعانٍ أُخر غير المعاني التي قصدوها هم بها، فيقصدون بها معاني أُخر؛ فيحصل الاشتباه والإجمال، كلفظ العقل والعاقل، فإن لفظ العقل في لغة المسلمين إنما يدل على عرَض، إما مصدر عَقَلَ يعقل عقلاً، وإما قوة يكون بها العقل وهي الغريزة، وهم يريدون بذلك جوهراً مجرداً قائماً بنفسه، وكذلك لفظ الجوهر، والعرض، والجسم، والتحيز، والجهة، والتركيب، والجزء، والافتقار، والعلة والمعلول، والعاشق والعشق والمعشوق، بل لفظ: الواحد في التوحيد، بل ولفظ: الحدوث، والقِدَم، بل ولفظ: الواجب والممكن، وغير ذلك من الألفاظ... كما يفعله الملاحدة من القرامطة والفلاسفة ومن ضاهاهم)) [١].

والباحث في كتب أهل الكلام التي قرروا فيها عقيدتهم في أسماء الله تعالى وصفاته، يجد اعتمادهم على الألفاظ والمصطلحات الفلسفية واضحاً جلياً، وهو ما ينقله عنهم أصحاب المقالات، كأبي الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين، أو الشهرستاني في الملل والنحل وغيرهم [٢].

ولبيان ذلك سنعرض لبعض المصطلحات والألفاظ الفلسفية التي أخذها المتكلمون عن الفلاسفة، وتأثروا بهم في تقريرها لتعطيل صفات الله تعالى ونفيها عنه، ومن أبرزها ما يلي:

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية: (١/٢٢٢، ٢٢٣)، وينظر حول ذلك: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية: (١/٢٢٠).

(٢) ينظر: مقالات الإسلاميين، الأشعري: (١/٢٣٥)، وينظر: الملل والنحل، الشهرستاني: (٣٨-٨١).

أولاً: لفظ الجوهر:

تعريف الجوهر عند الفلاسفة:

قال الكندي في تعريف الجوهر: ((هو: القائم بنفسه، وهو حامل للأعراض لا تتغيَّرُ ذاتيته، موصوف لا واصف، ويقال: هو غير قابل للتكوين والفساد)) [١].

ويقول الآمدي في تعريفه: ((وأما الجوهر فعلى أصول الحكماء: ما وجوده لا في موضوع، والمراد بالموضوع: المحل المتقوم بذاته، المُقَوِّمُ لما يحل فيه، وينقسم إلى بسيط ومركب، أما البسيط فهو العقل والنفس والمادة والصورة، وأما المركب فهو الجسم)) [٢].

وقد أطلق أرسطو لفظ الجوهر بمعنى القائم بنفسه والبسيط للتعبير عن الباري سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ويقصد به الخالي من الصفات، والعقل البسيط الذي يعقل نفسه وذاته. يقول في ذلك: ((فقد ظهر مما قيل: وجود جوهر أزلي، غير متحرك، مباين للمحسوسات، ونحن نبين أن هذا الجوهر لا يمكن أن يكون له عِظَم، وليس بمائت، ولا منقسم)) [٣].

---

(١) الحدود، الكندي، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، د عبد الأمير الأعسم، ص: (١٩١).

(٢) المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، الآمدي، تحقيق د حسن الشافعي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ، ص: (١٠٩).

(٣) مقالة اللام ، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، عبد الرحمن بدوي، ص: (٧).

وهذا هو الذي عليه اصطلاح الفلاسفة القدماء منذ عهد أرسطوطاليس، في استعمالهم الجوهر [١].

أما الفلاسفة المنتسبون للإسلام فقد نفوا لفظ الجوهر عن الله؛ باعتبار أنه يعني المركب، والحامل للصفات، وهذا ممتنع -عندهم -على الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ [٢].

تعريف الجوهر عند المتكلمين:

استعمل المتكلمون-أيضاً- لفظ الجوهر، وذكروه في مصنفاتهم، وعرفوه بالتعريف الذي ذكره الفلاسفة من قبل.

فالمعتزلة يعرفونه بأنه: المتحيز الذي يشغل قدراً من المكان، ومنه تتركب الأجسام[٣] ، وقد نقل الأشعري عن المعتزلة قولهم: إن الجوهر هو ما احتمل الأعراض- أي الصفات-[٤].

ويقول الجويني: « فإن قال قائل: ما حقيقة الجوهر؟ قلنا: اختلفت عبارات الأصوليين في ذلك، فقال بعضهم: ما يقبل العرض... وقال بعض الأئمة الجوهر

---

(١) ينظر: كتاب معيار العلم، الغزالي، تحقيق د سليمان دنيا، دار المعارف، مصر ١٩٦١م، ص: (٢٩١).

(٢) ينظر: كتاب رسالتان فلسفيتان، الفارابي، تحقيق د جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ، ص: (٩٩-١٠٧)، وينظر: كتاب عيون الحكمة، ابن سينا، ص: (٤٨)، وينظر: شرح كتاب النجاة لابن سينا قسم الإلهيات، فخر الدين الإسفراييني، ص: (١٩-٢٤)، وينظر: كتاب المطالب العالية، الرازي : (٣٦/٢).

(٣) ينظر: كتاب التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، الحسن بن متويه النجراني المعتزلي، تحقيق د. سامي لطف، ود فيصل بديرعون، دار الثقافة، القاهرة، ص: (٤٧).

(٤) ينظر: كتاب مقالات الإسلاميين، الأشعري: (٨/٢).

ما يشغل الحيّز أو المتحيّز... وقال بعض الأئمة: الجوهر: كل جزء، وهذا من أحسن الحدود، ويؤول إلى المتحيّز ولكنه أبين منه عند الإطلاق، وربما عَبَّر القاضي عنه فقال: الجوهر ماله حظ من المساحة))[١]، وهو ما ذكره الرازي- أيضاً- عن معنى الجوهر عند المتكلمين[٢].

وبناءً على هذا التعريف للفظ الجوهر عند المتكلمين؛ فإنهم ينفونه عن الله تعالى، ويمنعون تسميته به؛ لأن الله تعالى -عندهم- ليس بمتحيّز، ولا تقوم به الصفات؛ ولأن هذه من خصائص الأجسام المركبة من الصفات، والله منزه عنها -عندهم- [٣].

موقف أهل السنة من لفظ الجوهر:

لفظ الجوهر من الألفاظ المحدثة التي لم يرد وصف الله تعالى بها نفياً أو إثباتاً، لا في كتاب الله تعالى ولا سنة رسوله ﷺ، كما أنه لم يرد في لغة العرب، لذلك فإنه باطل مردود على من يقول به.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ((والشريعة لم تتعرض لهذا الاسم وأمثاله لا بنفي ولا بإثبات، فليس له في الشريعة ذكر حتى يحتاج إلى أن ينظر في معناه.

والنظر العقلي إنما يكون في المعاني لا في مجرد الاصطلاحات، فلم يبق فيه بحث علمي: لا شرعي ولا عقلي)) [٤].

---

(١) الشامل في أصول الدين، ص: (١٤٢).

(٢) ينظر: كتاب المطالب العالية: (٢/٣٥).

(٣) ينظر: كتاب الإرشاد، الجويني، ص: (٤٦، ٤٧)، وينظر: المطالب العالية، الرازي: (٢/٣٥، ٣٦).

(٤) درء تعارض العقل والنقل: (١٠/٢٣٩).

وأما إثبات الفلاسفة والمتكلمين للجوهر أو نفيهم له عن الله تعالى فباطل في كلا الأمرين؛ لأن المثبتين له كأرسطو ومن اتبعه إنما أرادو به نفي الصفات، وكذلك الذين نفوه من الفلاسفة والمتكلمين إنما نفوه لأنه يحتمل معنى إثبات الصفات لله تعالى.

فكلا الفريقين يدخلون في نفيهم أو إثباتهم معان باطلة مخالفة للغة العرب، ومخالفة لكتاب الله وسنة نبيه محمد عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ؛ لذلك وجب رده.

ثانياً: لفظ العَرَض:

تعريف العَرَض في اللغة:

يطلق العرض في اللغة على متاع الحياة الدنيا من المال والجاه وغيره، كما يطلق على ما يصيب الإنسان من الأمراض ونحوها [١].

قال ابن فارس: ((والعَرَضُ من أحداث الدهر، كالمرض ونحوه، وسمي عرضاً لأنه يعترض، أي: يأخذه فيما عرَض من جسده.

والعَرَضُ: طمع الدنيا، قليلاً كان أو كثيراً، وسمي به لأنه يُعْرِض، أي يريك عرضه))[٢].

وقد جاء لفظ العَرَض في القرآن الكريم والسنة النبوية بمعنى: الدنيا ومتاعها، وهو المعنى الموافق للغة.

---

(١) ينظر: الصحاح، الجوهري: (١٠٨٢/٣)، وينظر: لسان العرب: (٢٨٨٦/٤).

(٢) معجم مقاييس اللغة: (٢٧٦/٤).

قال الله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبۡتُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ وَلَا تَقُولُواْ لِمَنۡ أَلۡقَىٰٓ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسۡتَ مُؤۡمِنٗا تَبۡتَغُونَ عَرَضَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا فَعِندَ ٱللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٞ ﴾[النساء:٩٤].

ومن ذلك ما رواه أبو هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: «ليس الغنى عن كثرةِ العَرَض، ولكن الغنى غنى النفس»[١].

معنى العرض في اصطلاح الفلاسفة:

العرض في اصطلاح الفلاسفة هو: «عبارة عن الموجود في موضوع»[٢]. أي: الذي لا يقوم بنفسه، بل يحتاج إلى مَحَلٍّ يحل فيه، ويقصدون بها الصفات التي تقوم بالأجسام؛ لذا فإنهم ينفون الأعراض عن الله تعالى؛ لزعمهم أنها لا تقوم إلا بالأجسام المركبة، والله منزه عن ذلك-عندهم-.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب كيف كان عيش النبي ﷺ وأصحابه، وتخليهم عن الدنيا، حديث رقم: (٦٤٤٦).

(٢) ينظر: الحدود، ابن سينا، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، الأعسم، ص: (٢٥٠)، وينظر: كتاب المبين، الآمدي، ص: (١٦٨)، وينظر: كتاب تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو، ابن رشد، ص:(٥٥٩).

معنى العرض في اصطلاح المتكلمين:

أخذ المتكلمون عن الفلاسفة لفظ العرض ومعناه؛ فهي تعني عندهم الصفات. قال القاضي عبد الجبار في تعريف العرض: ((هو ما يعرض في الوجود، ولا يجب لبثه كلبث الجواهر والأجسام)) [١].

وقال عبد القاهر البغدادي: ((الأعراض: هي الصفات القائمة بالجوهر؛ من الحركة والسكون والطعم والرايحة))[٢].

والأعراض عند المتكلمين لا تقوم إلا بالأجسام، قال الجرجاني: ((العرض: الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع، أي محل يقوم به، كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم به))[٣]، وهي -عندهم- من الأدلة على حدوث الأجسام؛ لذا فهم ينفونها عن الله جَلَّجَلَالُهُ[٤].

موقف أهل السنة من لفظ العرض:

أهل السنة والجماعة رَحِمَهُمُٱللَّهُ يقفون من لفظ العَرَض موقفهم من الألفاظ المجملة التي تحتمل في معناها حقا وباطلاً؛ لذا فإن الواجب أن يُستفصل عن المعنى المراد بلفظ العَرَض، فإن أريد به: الصفة التي تقوم بالذات، أو تكون صفةً للذات، ونحو ذلك من المعاني الصحيحة ، فهو معنىً صحيح، ثابت لله تعالى بالقرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.

---

(١) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص: (٢٣٠).

(٢) كتاب أصول الدين، ص: (٣٣).

(٣) التعريفات، ص: (٦٤).

(٤) ينظر: كتاب الإرشاد، الجويني، ص: (١٠٩).

وإن أريد بالعرض: الآفات والنقائص، أو الأمور الزائلة التي لا تبقى، فهذا المعنى باطل ينزه الله تعالى عنه، مع وجوب إثبات صفات الكمال التي أثبتها لنفسه سبحانه وتعالى في كتابه أو على لسان نبيه ﷺ .

وأما قول أهل الكلام بأن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام، فهو قول باطل، كما أنه يُبطِل قولهم فيما أثبتوه من الأسماء لله تعالى ، أو بعض الصفات -كما عند الأشاعرة، والماتريدية-؛ فهي على منهجهم لا تقوم إلا بالأجسام.

أما إن قصدوا أنها تقوم بالشيء القائم بنفسه، والمشار إليه، فالله تعالى قائم بنفسه، ومشار إليه، ولا يلزم من ذلك أن يكون جسما - كما يقول المتكلمون-[١].

ثالثاً: لفظ الصورة:

تعريف الصورة في اللغة:

الصورة في اللغة هي: حقيقة الشيء وهيئته، كما تعني صفة الشيء؛ يقال: صورة الفعل كذا وكذا أي هيئته، وصورة الأمر كذا وكذا أي صفته [٢].

الصورة في مصطلح الفلاسفة، والمتكلمين:

يعرف الفلاسفة والمتكلمون الصورة بأنها: هيئة الشيء وشكله، وهي التي تتصور المادة بها، وبهما معاً يتم الجسم [١]؛ فهي أحد جزئي الجسم، وهو حالٌّ في الجزء الآخر منه [٢].

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: (٦/١٠٢-١٠٤).

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس: (٣/٣٢٠)، وينظر: لسان العرب، ابن منظور: (٤/٢٥٢٣).

بناءً على ذلك فإن الفلاسفة والمتكلمون ينفون الصورة عن الله تعالى؛ وذلك باعتبار أنها لا تقوم إلا بالأجسام-بزعمهم-، وهم ينفون عن الله تعالى جميع صفاته الذاتية كالوجه، والصورة، وغير ذلك.

يقول أفلوطين: ((وإنما صار المبدع الأول لا يشبه شيئاً من الأشياء؛ لأن الأشياء كلها منه، ولأنه لا حلية له، ولا صورة له خاصة لازمة..))[٣].

والمتكلمون من المعتزلة، والأشاعرة، وغيرهم، ينفون الصورة-أيضاً- عن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، ويقولون إن الله لا صورة له [٤].

وقد نقل الأشعري رَحِمَهُٱللَّهُ عن المعتزلة إجماعهم على أن الله ليس بصورة[٥]، قال الغزالي: ((وإذا لم يكن بد من تصديق العقل؛ لم يمكنك أن تتمارى في نفي الجهة عن الله، ونفي الصورة))[٦].

---

(١) ينظر: الحدود الفلسفية، الخوارزمي، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، الأعسم، ص: (٢١٠).

(٢) ينظر: المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، الآمدي، ص: (١٠٩).

(٣) نصوص متفرقة لأفلوطين، ضمن كتاب : أفلوطين عند العرب، عبد الرحمن بدوي، ص: (١٨٥).

(٤) ينظر: الأربعين في أصول الدين، الرازي: (١/٢٩٨).

(٥) ينظر: كتاب مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري: (١/٢٣٥).

(٦) قانون التأويل، ص: (٢١).

موقف أهل السنة من صفة الصورة لله تعالى:

اتفق أهل السنة على إثبات صفة الصورة لله تعالى على ما يليق به جَلَّجَلَالُهُ؛ وذلك كسائر صفاته الثابتة له في الكتاب والسنة، فيؤمنون بها من غير تحريف، ولا تعطيل، ومن غير تكييف، ولا تمثيل [١].

ومما يستدل به أهل السنة على إثبات صفة الصورة لله تعالى، ما رواه أبو هريرة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ قال: ((قال أناسٌ: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال: هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا: لا يا رسول الله، قال: هل تضارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب؟ قالوا: لا يا رسول الله، قال: فإنكم ترون ربكم يوم القيامة كذلك؛ يجمع الله الناس فيقول: من كان يعبد شيئاً فليتبعه. فيتبع من كان يعبد الشمس، وتبع من كان يعبد القمر، وتبع من كان يعبد الطواغيت، وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها، فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا أتانا ربنا عرفناه، فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا، فيتبعونه... الحديث)) [٢].

والشاهد منه قوله عَلَيْهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ: ((فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون)) ففيه إثبات الصورة لله تعالى، وأن المؤمنون يعرفون صورته؛ بما قد عرفوا من صفاته الواردة في كتابه، و في سنة نبيه ﷺ .

---

(١) ينظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية: (٥٢٦/٦).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، واللفظ له ، كتاب الرقاق، باب الصراط جسر جهنم، حديث رقم: (٦٥٧٣)، وأخرجه مسلم ، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، حديث رقم: (١٨٢).

وهذا هو منهج السلف الصالح رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ، فهم متبعون للنصوص الشرعية، ويؤمنون بما دلت عليه ظواهرها، دونما تحريف، ودونما رد لها بحجة مخالفتها للعقل؛ فإن العقل الصحيح لا يعارض النقل الصريح، وإنما هما متوافقان.

رابعاً: لفظ التركيب:

تعريف التركيب لغةً:

التركيب مأخوذ من الفعل ركَّبَ، وهو يعني في اللغة: وضع الشيء بعضه على بعض [١].

تعريف التركيب في اصطلاح الفلاسفة والمتكلمين:

لفظ التركيب عند الفلاسفة بوجه عام هو: «الجمع بين عناصر متفرقة ومحاولة التأليف بينها» [٢]، ويتناول التركيب عند الفلاسفة خمسة أنواع:

أحدها: التركيب من الوجود والماهية؛ فوجود كل ممكن في الخارج غير ماهيته [٣].

الثاني: التركيب من الجنس والفصل؛ كقولهم: إن الإنسان مركب من الحيوانية- وهي جنس يشمل الإنسان وغيره-، والناطقية- وهي فصل يميز الإنسان عن باقي أنواع الحيوانات- [٤].

الثالث: التركيب من الذات والصفات [١].

---

(١) ينظر: لسان العرب، ابن منظور: (٣/١٧١٤).

(٢) ينظر: المعجم الفلسفي، مدكور، ص: (٤٣).

(٣) ينظر: تهافت التهافت، ابن رشد : (١/٢٥٧).

(٤) ينظر: شرح كتاب النجاة لابن سينا، الاسفراييني، ص: (١٨٤).

الرابع: تركيب الجسم من أجزائه الحسية عند من يقول: أنه مركب من الجواهر المفردة [٢].

الخامس: تركيب الجسم من الجزأين العقليين عند من يقول إنه مركب من المادة والصورة [٣].

وقد وافق المتكلمون الفلاسفة في بعض معاني التركيب؛ فهم يطلقون لفظ ((المركب)): على الجسم المؤلف من الذات والصفات، وعلى الجسم المركب من جوهرين فردين فأكثر؛ ومنهم قال: إنه الجسم المركب من أجزاء متعددة، وسيأتي مزيد بيان لقولهم في المبحث التالي عن الجسم.

والفلاسفة والمتكلمون ينفون التركيب عن الله تعالى بكل أنواعه التي يذكرونها؛ لزعمهم أن التركيب بهذه الأنواع لا يكون إلا في الأجسام، والله منزه عن الجسم –عندهم– كما سيأتي التفصيل في المبحث التالي.

كما أنهم يعللون نفيهم للتركيب؛ بأن كل مركب محتاج إلى جزئه، وجزؤه غيره، وكل مركب محتاج إلى غيره، وكونه إلهاً يقتضي كونه غنياً عما سواه، ويمنع من كونه مفتقراً إلى غيره [٤].

وبناءً على ذلك فهم ينفون عن الله تعالى صفاته الثابتة له؛ بدعوى أن ذلك من التركيب الذي لابد أن ينزه الله عنه.

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: (٥/٣٣٦، ٣٣٧).

(٢) ينظر: رسالة فصوص الحكم، الفارابي، ضمن كتاب الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية،ص: (٧١)

(٣) ينظر: عيون الحكمة، ابن سينا، ص: (٤٨)، وينظر: رسالتان فلسفيتان، الفارابي، ص: (٨٥).

(٤) ينظر: كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الرازي، ص: (٦٦)، وينظر: أساس التقديس، الرازي، ص: (٣٢، ٣٣).

موقف أهل السنة من لفظ التركيب، والرد على الفلاسفة والمتكلمين:

أهل السنة والجماعة يعتبرون لفظ التركيب كغيره من الألفاظ والمصطلحات الحادثة التي لم ترد النصوص بنفيها أو إثباتها فيما يختص بالله تعالى؛ لذلك فإنهم يعتبرونها من الألفاظ التي تشتمل على حق وباطل.

قال شيخ الاسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ((والمحققون من أهل العلم يعلمون أن تسمية مثل هذه المعاني- يقصد التي يذكرها الفلاسفة والمتكلمون – تركيباً أمرٌ اصطلاحي، وهو إما أمرٌ ذهنيّ لا وجود له في الخارج، وإما أن يعود إلى صفات متعددة قائمةٍ بالموصوف وهذا حقّ))(١).

وبناءً على كون لفظ التركيب يشتمل على ما هو حق وما هو باطل، فيلزم الاستفسار عن المراد بنفيه عن الله تعالى، فيقال:

إن كان المراد بنفي التركيب عن الله تعالى: أي أنه سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ ليس مركباً من الأجزاء المنفردة ، ولا من المادة والصورة ، ولا يقبل التفريق والانفصال، ولا كان متفرقاً فاجتمع، بل هو سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ أحد صمد، ولم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفراً أحد. فهذه المعاني المعقولة من التركيب كلها منفية عن الله تعالى.

وإن كان المراد بنفي التركيب: نفي الصفات التي ورد الكتاب والسنة بإثباتها له سبحانه وتعالى، فهذا لا يسمى تركيباً في عرف الشرع واللغة التي نزل بها القرآن، وليس لهم في ذلك دليل شرعي أو عقلي أو لغوي على أن اتصاف الله جَلَّجَلَالُهُ بصفاته يسمى تركيباً(٢).

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: (٢٠٦/٥).

(٢) ينظر: كتاب بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية: (١٢٩/٣-١٣٤)، وينظر: منهاج السنة النبوية،ابن تيمية: (٥٣٨/٢-٥٤١).

خامساً: لفظ الحيِّز:

تعريف الحيّز لغةً:

الحيز في اللغة : الناحية، والحوز: الجمع والتجميع، يقال لكل مَجْمع وناحية: حوز وحوزة [١]، والحيّز كذلك: ما انضمّ إلى الدار من مرافقها [٢]، والحوز من الأرض أن يتخذها رجلٌ ويبيّن حدودها فيستحقها، فلا يكون لأحدٍ فيها حق معه[٣].

الحيز في اصطلاح الفلاسفة، والمتكلمين:

الحيز عند الفلاسفة والمتكلمين: هو عبارة عن المكان الذي يحوي الشيء، مثل احتواء الكوز للماء، فإن الكوز يسمى المكان الحاوي، والماء هو المحويّ[٤].

والفلاسفة والمتكلمون: يجعلون الحيّز، والمكان، من صفات الأجسام المركبة، ويعتقدون بأن كل متحيز في مكان فهو جسم مركب؛ وعليه فإن الله تعالى- عندهم- فليس في حيز ولا مكان [٥]؛ لذا فهم ينفون عن الله أن يكون متحيّزاً في مكان.

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس: (١٢٣/٢).

(٢) ينظر: معجم الصحاح، الجوهري: (٨٧٦/٣).

(٣) ينظر: لسان العرب، ابن منظور: (١٠٤٦/٢).

(٤) ينظر: المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، الآمدي، ص: (٩٦).

(٥) ينظر: الحدود، ابن سينا، ضمن كتاب: المصطلح الفلسفي، الأعسم، ص: (٢٤٩)، وينظر: الإنصاف، الباقلاني، ص: (١٦)، وينظر: معيار العلم، الغزالي، ص: (٢٩١)، وينظر: الشامل، الجويني: ص: (١٤٣)، وينظر: المباحث المشرقية، الرازي: (٢٤٠/١).

موقف أهل السنة من لفظ الحيز:

يعتبر لفظ الحيّز من الألفاظ المجملة التي تشتمل على حق، وتشتمل على باطل، فوجب التفصيل في معناها، ورد لفظها؛ حيث لم يرد في القرآن أو في السنة.

فيقال: إن أريد بالحيز أمر وجودي أي: أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ يحيط به شيء من خلقه، أو أنه تعالى داخل في شيء من مخلوقاته، أو أن شيئاً من مخلوقاته فيه، فهذا المعنى باطل، ويجب أن ينزه الله تعالى عنه.

وإن أريد بالحيز أمر عدمي أي: أن الله تعالى بائن عن مخلوقاته، وأنه في العلو بذاته، مستوٍ على عرشه، يشار إليه، فإن هذا المعنى حق ثابتٌ لله تعالى، يجب إثباته له، وقد ثبت بألفاظ شرعية كالعلو والاستواء، فيستغنى بالألفاظ الشرعية عن الألفاظ الفلسفية والكلامية.

علماً بأن الفلاسفة والمتكلمون إنما أرادوا بنفي الحيز والمكان، نفي علوه تعالى واستوائه على عرشه [١].ومثل ذلك يقال عن لفظ الجهة والمكان. هذه بعض الأمثلة من الألفاظ الفلسفية التي تأثر المتكلمون فيها بالفلاسفة، ونقلوها عنهم بمعانيها التي اصطلحوا عليها وخالفوا بها اللغة، والكتاب، والسنة، وسلف هذه الأمة. وحيث أن القصد بيان الأثر دون حصر هذه الألفاظ؛ فلعل فيما تم ذكره الغنية في باب أسماء الله وصفاته، وحسبك من القلادة ما أحاط بالعنق، وسيأتي في المباحث القادمة التفصيل في بعض الألفاظ الأخرى التي تأثر بها المتكلمون وعن طريقها نفوا عن الله ما أثبته لنفسه من الصفات اللائقة به تبارك وتعالى.

---

(١) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية: (٦/٢٧١، ٣١٦)، وينظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية: (٣/٦٠٤ وما بعدها)، (٤/٢١٤).

المطلب الثاني

أثر الفلاسفة على المتكلمين في معنى الجسم، ونفي الصفات بناءً عليه

معنى الجسم في اللغة:

الجسم في لغة العرب هو: الجسد، والبدن.

جاء في لسان العرب قوله: ((الجسم جماعة البدن أو الأعضاء من الناس والإبل والدواب وغيرهم من الأنواع.. الجسم: الجسد، وكذلك الجُسمان، والجثمان: الشخص، وقد جَسُم الشيء: أي عظم.. والجُسُمُ: الأمور العظام، والجُسُم: الرجال العقلاء.. والأجسم: الأضخم)) (١).

وجاء عن معنى الجسد: ((جسم الإنسان.. والجسد البدن.. وقد يقال للملائكة والجن جسد.. وكل خلقٍ لا يأكل ولا يشرب من نحو الملائكة والجن مما يعقل فهو جسد)) (٢).

قال ابن فارس: ((جسد: الجيم والسين والدال: يدل على تجمع الشيء أيضاً واشتداده. من ذلك جسد الإنسان)) (٣).

وجاء في معجم الصحاح عن معنى البدن قوله: ((بدن الإنسان: جسده))(٤).

---

(١) ينظر: لسان العرب، ابن منظور: (١/ ٦٢٤-٦٢٥).

(٢) ينظر: المرجع السابق: (١/ ٦٢٢).

(٣) ينظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس: (١/ ٤٥٧).

(٤) ينظر: معجم الصحاح، الجوهري: (٥/ ٢٠٧٧).

معنى الجسم في الكتاب والسنة:

ورد لفظ الجسم في كتاب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وسنة نبيه محمد ﷺ ، كما ورد لفظ الجسد، والبدن. وتدور معانيها جميعاً حول المعنى اللغوي عند العرب.

قال الله تعالى: ﴿ وَزَادَهُۥ بَسۡطَةٗ فِي ٱلۡعِلۡمِ وَٱلۡجِسۡمِۖ ﴾[البقرة: ٢٤٧].

قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ((أي أتمُّ علماً وقامةً منكم، ومن هاهنا ينبغي أن يكون الملك ذا علم، وشكل حسن، وقوة شديدة في بدنه ونفسه)) (١).

ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿ وَإِذَا رَأَيۡتَهُمۡ تُعۡجِبُكَ أَجۡسَامُهُمۡۖ ﴾ [المنافقون:٤].

كما ورد في الحديث عن النبي ﷺ أنه وصف الدجال بقوله: ((جسيم، جعد الرأس، أعور العين.. الحديث)) (٢)، أي: عظيم الخلقة.

وجاء في لفظ البدن قول الله تعالى: ﴿ فَٱلۡيَوۡمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنۡ خَلۡفَكَ ءَايَةٗۚ ﴾ [يونس:٩٢]. قال ابن كثير: ((قال مجاهد: بجسدك، وقال الحسن: بجسم بلا روح فيه))(٣).

وقد ورد لفظ الجسد في أكثر من موضع في كتاب الله تعالى ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلۡنَٰهُمۡ جَسَدٗا لَّا يَأۡكُلُونَ ٱلطَّعَامَ وَمَا كَانُواْ خَٰلِدِينَ ﴾ [الأنبياء:٨].

والمراد بالجسد هنا: الخلق الذي لا يأكل ولا يشرب مثل الملائكة (٤).

---

(١) ينظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: (٢/ ٤٢١).

(٢) أخرجه مسلم، من حديث عمر بن الخطاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُ ، كتاب الإيمان، باب ذكر المسيح الدجال، حديث رقم: (١٧١).

(٣) ينظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: (٧/ ٣٩٨).

(٤) ينظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ابن سعدي، ص: (٧١٣).

تعريف الجسم عند الفلاسفة:

الجسم عند الفلاسفة اسم مشترك يطلق على ثلاثة معانٍ هي [١]:

١- الكم المتصل المحدود، الممسوح، الذي له ثلاثة أبعاد بالقوة.

٢- الصورة التي لها أبعاد كالطول والعرض والعمق، ذات حدود متعينة.

٣- الجوهر المؤلف من هيولى وصورة.

بناءً على ذلك فإن الجسم عند الفلاسفة يدور على ما كان له عِظَم، وما كان مركباً، وله حد. وقد جاء ذلك عن أرسطو في مقالته المسماة باللام [٢].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ : « والقول بأن الجسم مركب من المادة والصورة، قول الفلاسفة المشائين.. ويزعمون أن المادة جوهر روحاني قائم بنفسه، وأن الصورة الجسمية جوهر قائم بها، وأن الجسم يتولد من هذين الجوهرين» [٣].

تعريف الجسم عند المتكلمين:

كما هو الحال في الألفاظ المجملة، والمتشابهة، التي أخذها المتكلمون عن الفلاسفة، فقد أخذوا عنهم التعريف المصطلحي للجسم.

---

(١) ينظر: الحدود، الخوارزمي، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، الأعسم، ص: (٢١٠)، وينظر: الحدود: ابن سينا، ص: (٢٤٨)، وينظر: معيار العلم، الغزالي، ص: (٢٩٠).

(٢) ينظر: شرح مقالة اللام، ثامسطيوس، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، عبد الرحمن بدوي، ص: (١٨، ١٩).

(٣) ينظر: كتاب بغية المرتاد، ابن تيمية، ص: (٤١٢، ٤١٣).

وقد ذكر أبو الأحسن الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه مقالات الإسلاميين أقوال المتكلمين في تعريف الجسم، وأوصل أقوالهم إلى اثني عشر قولاً [١]،وهي في مجملها تدور في فلك التعريف الفلسفي للجسم.

ويمكن تقسيم ما أورده من أقوال إلى ثلاثة أقسام رئيسة هي:

القسم الأول: قالوا بأن الجسم هو المؤلف والمركب:

وهذا قول المعتزلة، كالجبائي وغيره، وإن كانوا قد اختلفوا في معنى التركيب الذي يطلق عليه الجسم؛ فمنهم من قال: إنه المركب من الجوهر والعرض، ومنهم من قال: إنه المركب من جوهرين فردين فأكثر، ومنهم قال: إنه المركب من أجزاء متعددة.

وهذا القسم مشابهٌ للقائلين من الفلاسفة بأن الجسم هو المؤلف، والمركب[٢].

القسم الثاني: قالوا بأن الجسم ما كان له أبعاد، كالطول، والعرض، والعمق:

هذا بالإضافة إلى كونه مركباً عندهم، وقد يفسرونه بقولهم: ما كان له جهات: يمين وشمال، وظهر وبطن، وأعلى وأسفل، وينسب هذا القول إلى أبي الهذيل العلاف، والنظام، وهو ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار حيث يقول: «فاعلم أن الجسم هو: ما يكون طويلاً عريضاً عميقاً، ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق إلا إذا تركب من ثمانية أجزاء، بأن يحصل جزءان في قبالة الناظر ويسمى طولاً وخطاً، ويحصل جزءان آخران عن يمينه ويساره منضمّان إليهما،

---

(١) ينظر: كتاب مقالات الإسلاميين، الأشعري: (٢/٦-٨).

(٢) ينظر: كتاب التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ابن متويه النجراني، ص: (٤٨).

فيحصل العرض ويسمى مسطحاً أو صفحةً، ثم يحصل فوقهما أربعة أجزاء مثلها فيحصل العمق، وتسمى الثمانية أجزاء المركبة على الوجه: جسماً)) [١].

وقد شابهوا في ذلك قول الفلاسفة الذين جعلوا حد الجسم: أنه العريض العميق[٢].

القسم الثالث: القائلون بأن الجسم: هو ما كان قائماً بنفسه أو موجوداً:

وهذا القول هو المشهور عن المشبهة كهشام بن الحكم [٣]، وهو قول الكرامية [٤] الذين يثبتون الجسم لله تعالى بناءً على ذلك [٥].

أما بالنسبة للأشاعرة والماتريدية، فإنهم قد ذهبوا إلى ما ذهب إليه الفلاسفة والمعتزلة في تعريف الجسم، وقرروا اصطلاحهم في ذلك بناءً عليه.

قال الباقلاني في تعريف الجسم:((فالجسم في اللغة هو: المؤلف المركب))[١].

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص: (٢١٧).

(٢) ينظر: مقالات الإسلاميين، الأشعري: (٦/٢)، وينظر: شرح المقاصد، التفتازاني: (١/ ١٢).

(٣) هشام بن الحكم الشيباني بالولاء، الكوفي، أبو محمد، متكلم مناظر، كان شيخ الإمامية في وقته، نشأ بواسط، وسكن بغداد، وانقطع إلى يحيى البرمكي، ولما حدثت نكبة البرامكة استتر، وتوفي على أثرها عام ١٩٠هـ، (ينظر: الأعلام، الزركلي: ٨/ ٨٥).

(٤)أتباع محمد بن كرام، أبو عبد الله السجستاني (ت٢٥٥) من بدعهم المشهورة، قولهم بأن الله جسم، و أنه محل للحوادث، وقولهم : إن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان، و أنكروا أن تكون معرفة القلب أو عمل الجوارح من الإيمان، وزعموا أن المنافقين مؤمنون على الحقيقة، مستحقون للعقاب في الآخرة، فنازعوا في اسمه لا في حكمه (ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي ١١/٥٢٣، وينظر: البداية والنهاية، ابن كثير ١١/ ٢٠)

(٥) ينظر: كتاب الإرشاد، الجويني، ص: (٤٢)، وينظر: كتاب غاية المرام في علم الكلام، الآمدي، ص:(١٨٠).

وقال الجويني : « الجسم هو المؤلف في حقيقة اللغة » [٢].

وقد عرفه الرازي بكلا التعريفين عند الفلاسفة والمعتزلة؛ فقال بأنه المؤلف من جزأين فصاعداً[٣]، كما فسره في موضع آخر بأنه: الطويل العريض العميق[٤].

وإلى هذا المعنى للجسم ذهب الماتريدية-أيضاً- ، قال التفتازاني: « الجسم عندنا: القابل للانقسام، فيتناول المؤلف من الجزأين فصاعداً» [٥].

وبناءً على ما قرره الفلاسفة، والمتكلمون في معنى الجسم؛ فإنهم ينفونه عن الله تعالى، كما ينفون عنه صفاته بالكلية -كما يقول المعتزلة-، أو ينفون أغلبها-كما عند الأشاعرة والماتريدية-؛ وذلك لزعمهم أنها من الأمور التي لا تقوم إلا بالأجسام المؤلفة والمركبة، والله منزه عن هذا –بزعمهم- [٦].

لذا فهم يؤولون جميع الصفات الواردة في الآيات والأحاديث، ويصرفونها عن المعنى الظاهر لها إلى معنىً آخر؛ زعماً منهم بأن إثبات الصفات الواردة في النصوص يفيد ظاهر ه التشبيه والتجسيم. ومن ذلك تأويلهم للعين بالعلم،

---

(١) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص: (١٦).

(٢) كتاب الإرشاد، ص: (٤٢).

(٣) ينظر: كتاب الأربعين، الرازي، ص: (٢٠).

(٤) ينظر: كتاب أساس التقديس، الرازي، ص: (١٢٠).

(٥) شرح المقاصد، التفتازاني: (١/ ١٠).

(٦) ينظر: كتاب: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص: (٢٢٦)، وينظر: كتاب مقالات الإسلاميين، الأشعري: (١/ ٢٣٥)، وينظر: رسالة إلى أهل الثغر، الأشعري، ص: (٢١٨)، وينظر: كتاب التمهيد، الباقلاني، ص: (١٩١)، وينظر: كتاب الإرشاد ، الجويني، ص: (٦١-٦٥)، وينظر: كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص: (٩٩)، وينظر: كتاب المحصل، الرازي، ص: (١٥٥).

وللوجه بالذات، وكذلك فعلوا في بقية الصفات التي توحي بالتجسيم في اعتقادهم.

وهذا ما يقرره نظارهم، كما عند القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة[١]، وعبد القاهر البغدادي في أصول الدين [٢]، والجويني في الإرشاد [٣].

وقد بسط الرازي القول في ذلك؛ حيث خصص قسماً كبيراً من كتابه أساس التقديس في تأويل الآيات والأحاديث التي يوحي ظاهرها التجسيم – بزعمهم[٤].

---

(١) ص: (٢٢٦-٢٣٠).

(٢) ص: (٦٣).

(٣) ص: (٥٩).

(٤) ينظر: كتاب أساس التقديس، الرازي، ص: (٣٠-١٠٢)

موقف أهل السنة من استعمال لفظ الجسم في باب الصفات:

يعتبر أهل السنة أن لفظ الجسم من الألفاظ المجملة؛ لاشتماله على حق وباطل، كما أنه من الألفاظ المحدثة المبتدعة في باب الصفات؛ حيث لم تأت النصوص بإثباته، أو نفيه، فيما يتعلق بالله تعالى.

وقد أخطأ الفلاسفة والمتكلمون فيما ذهبوا إليه في لفظ الجسم، سواءً من جهة اللفظ نفياً أو إثباتاً، أومن جهة المعنى اللغوي والاصطلاحي.

لذا فإن بيان الموقف الشرعي لأهل السنة، مما ذهب إليه الفلاسفة، والمتكلمون، يكون من جهتين:

الجهة الأولى: جهة اللفظ:

والواجب فيه التوقف من غير إثباتٍ أو نفي، حتى ولو قُدِّر أن المثبت أو النافي قد تحصّل له معنىً صحيحٌ في إثباته أو نفيه؛ فإن مجرد إطلاق اللفظ بحد ذاته بدعة؛ فأسماء الله وصفاته موقوفةٌ على النصوص من القرآن والسنة الصحيحة.

كما أن لفظ الجسم قد دخله إجمال في الاصطلاح؛ مما جعله متضمناً لمعانٍ صحيحة وأخرى باطلة في طرفي الإثبات والنفي؛ فلزم التوقف فيه.

وإنما الواجب هو التعبير عن المعاني الصحيحة بألفاظ شرعية صحيحة لا إجمال فيها ولا تلبيس [١].

---

(١) ينظر: كتاب درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية: (١/٢٤١، ٢٤٢)، وينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: (١٧/٣١٣).

الجهة الثانية: جهة المعنى:

والنظر من جهة المعنى يكون من ناحيتين- أيضاً-:

الناحية الأولى: المعنى اللغوي:

سبق أن بينا أن المعنى اللغوي الصحيح للجسم: هو البدن، والجسد. وهذا المعنى بلا شك منفي عن الله جَلَّجَلَالُهُ، إلا أن هذا النفي لا يمنع من اتصافه بصفات الكمال؛ حيث إن نفي مسمى الجسم عن الشيء لا يمنع اتصافه بالصفات؛ فإن الملائكة، وروح الإنسان، توصف بصفاتٍ ، ولله المثل الأعلى، وهو موصوفٌ –أيضاً– بصفات تليق به سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

والمتكلمون فيما ذهبوا إليه من معنىً للجسم- سواءً المثبتون منهم أو النافون- مخالفون لمعنى الجسم في لغة العرب؛ فالقائلون: إن الجسم كل ما كان موجوداً، أو قائما بنفسه، أو مشاراً إليه؛ وأثبتوه لله تعالى بناءً على ذلك، هم مخالفون للغة.

والقائلون بأن الجسم: هو المركب، أو كل ما كان موصوفاً؛ ونفوه عن الله تعالى بناءً على ذلك، هم –أيضاً– مخالفون للغة العرب؛ وذلك أن الهواء والنار ونحو ذلك مما لم تسميه العرب جسماً، مع أن هذه الأمور موجودةٌ قائمةٌ بنفسها، مشارٌ إليها، كما أنها مركبةٌ من أجزاء وموصوفةٌ بصفات؛ فعُلِم بذلك غلط كلتا الطائفتين في حد الجسم، وإنما الجسم في لسان العرب: الجسد الكثيف[1].

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوي، ابن تيمية: (١٧/٣١٣-٣٢٣)، وينظر: كتاب الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية، تحقيق د علي بن حسن وآخرون، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ: (٤/٤٣٦- ٤٣٨)، وينظر: كتاب الصواعق المرسلة، ابن القيم: (٣/٩٣٩).

الناحية الثانية: المعنى الاصطلاحي:

إن المعاني التي اصطلح عليها الفلاسفة والمتكلمون-سواء النافون منهم أو المثبتون- معاني متعددة، وقد وقع فيها كثير من التعارض والنزاع؛ لذا فلابد من الاستفصال عن تلك المعاني لأجل الحكم على صحتها من عدمه؛ في ضوء كتاب الله تعالى، وسنة نبيه ﷺ، وفهم السلف الصالح رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ، وبيان ذلك كما يلي:

أولاً: الاستفصال عن مراد النافين للجسم عن الله تعالى، فيقال:

١- إن كان المراد بنفي الجسم: تنزيه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن معنىً يجب تنزيه الله عنه، كأن ينزه عن مماثلة المخلوقين، فإن هذا النفي حق، ولا ريب أن من أثبت مماثلة الله تعالى لشيء من خلقه فهو ضال مبتدع.

٢-إن كان المراد بنفي الجسم عن الله جَلَّ جَلَالُهُ: إنكار ما أثبتته النصوص من القرآن، والسنة الصحيحة، وشهدت له العقول الصحيحة-أيضاً-، من أن الله تعالى قائم بنفسه، مباين لغيره، وأنه موصوفٌ بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ من صفات الكمال، فإن ذلك النفي باطل.

ومما لاشك فيه أن النفاة - من الفلاسفة، والمتكلمين من الجهمية، والمعتزلة، والأشاعرة، والماتريدية، وغيرهم- قد استحضروا هذا المعنى في نفيهم للجسم عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وقد ضلوا في ذلك لفظاً ومعنى؛ فسموا إثبات الصفات لله تجسيماً، ونفوا عن الله تعالى المعاني، والصفات اللائقة به، التي أثبتها لنفسه.

وهذا المعنى المنفي حقٌ يجب إثباته، وإن سماه المبتدعة تجسيماً؛ فإن ما ثبت بالكتاب والسنة وأجمع عليه السلف هو الحق، حتى وإن اصطلح غيرهم بتسميته جسماً[1].

ثانياً: الاستفصال عن مراد من أثبت لفظ الجسم لله تعالى فيقال:

١-إن كان المراد هو: إثبات ما يجب تنزيه الله تعالى عنه من مماثلة المخلوقات، أو إثبات شيء من خصائص المخلوقين لله تعالى.

أو كان المراد: أن الله تعالى مركب من أجزاء كانت متفرقةً فجُمِعَت، أو أنها قابلة للتفرق ونحو ذلك.

فإن هذا الإثبات باطل، ويجب رده، وبيان ضلال أصحابه وإفكهم؛ فإن الله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾[الشورى:١١]، ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾[الإخلاص:٤].

٢-إن كان المراد من إثبات الجسم لله تعالى: إثبات معنىً صحيحاً من المعاني التي دلت عليها الأدلة الصحيحة، كمثل أن يكون قائماً بنفسه، أو موصوفاً بصفات الكمال، فإن هذا المعنى صحيح، والإطلاق باطل؛ إذ يجب التعبير عن المعاني الصحيحة بألفاظ شرعية صحيحة[2].

---

(١) ينظر: منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ: (٥٢٨/٢)، وينظر: مجموع الفتاوي، ابن تيمية: (٣١٧/١٧)، وينظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية: (٣٠٧/١٠)، وينظر: الصواعق المرسلة، ابن القيم: (٩٤٠/٣-٩٤٣).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: (٣١٧/١٢، ٣١٨)، وينظر: منهاج السنة، ابن تيمية: (١٣٤/٢، ١٣٥)، وينظر: درء التعارض، ابن تيمية: (١٤٦/٤، ١٤٧).

المبحث الثاني

أثر الفلاسفة على المعتزلة في معنى التوحيد، وأن الصفات هي عين الذات

من أبرز المصطلحات التي أخذها المتكلمون من الجهمية، والمعتزلة، ومن وافقهم عن الفلاسفة: مصطلح التوحيد.

وقبل أن نبين معنى التوحيد عن الفلاسفة ومن تأثر بهم من المتكلمين، لابد أن نبين المعنى الصحيح لهذا المصطلح في لغة العرب، وفي اعتقاد أهل السنة والجماعة؛ ليستبين الحق، ويكون نبراساً يضيء الطريق في عتمة ضلال الفلاسفة والمتكلمين في هذا الجانب المهم من العقيدة، وليتبين عدم اتباع المتكلمين ، وبعدهم عن الكتاب والسنة ولغة العرب وفهم السلف الصالح رضوان الله عليهم.

المطلب الأول

معنى التوحيد لغةً وشرعاً:

أولاً: تعريف التوحيد لغةً:

كلمة التوحيد في لغة العرب تدور حول معنى الانفراد، وانقطاع المثيل والنظير.

قال ابن فارس: ((وحَّد: الواو والحاء والدال: أصل واحد يدل على الانفراد. من ذلك الوحدة. وهو واحد قبيلته: إذا لم يكن فيهم مثله.. والواحد المنفرد))[1].

وجاء في لسان العرب: ((والواحد بني على انقطاع النظير وعوز المثل، والوحيد بني على الوحدة والانفراد عن الأصحاب من طريق بينونته عنهم.. ورجلٌ أحدٌ ووحَدٌ ووحِدٌ ووحْدٌ ووحيد ومتوحد: أي منفرد)) [2].

وفي معجم الصحاح: ((الوحدة: الانفراد.. وفلانٌ واحد دهره: أي لا نظير له. وفلانٌ لا واحد له، وأوحده الله: جعله واحد زمانه)) [3].

---

(١) معجم مقاييس اللغة: (٦/ ٩٠، ٩١).

(٢) ابن منظور: (٦/ ٤٧٨٠).

(٣) الجوهري: (٢/ ٥٤٧، ٥٤٨).

ثانياً: معنى التوحيد وتعريفه شرعاً:

لم يخرج تعريف التوحيد في الشرع عن المعنى اللغوي الصحيح وهو: الإفراد وانقطاع النظير والمثيل، وهذا هو منهج السلف رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ في مصطلح التوحيد.

لذا فإن حقيقة توحيد الله عند السلف رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ هو: إفراد الله تعالى بالعبادة وحده لا شريك له، فلا يدعى إلا هو، ولا يُخشى إلا هو، ولا يُتَّقى إلا هو، ولا يتوكل إلا عليه، ولا يكون الدين إلا له وحده لا شريك له، لا لأحد من الخلق، وأنه سبحانه لا إله إلا هو ولا رب غيره [١].

كما أنه يعني عندهم: إثبات صفات الكمال لله جَلَّجَلَالُهُ، وأنه لا شبيه له ولا نظير له في ذلك، وإثبات كونه فاعلاً بمشيئته وقدرته واختياره، وأن له فعلاً حقيقةً، وأنه وحده المستحق أن يعبد بشتى أنواع العبادات وحده لا شريك له [٢].

قال الإمام الدارمي[٣] رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ((وتفسير التوحيد عند الأمة وصوابه: قول لا إله إلا الله وحده لا شريك له)) [٤].

---

(١) ينظر: منهاج السنة النبوية، ابن تيمية: (٣/ ٤٩٠).

(٢) ينظر: الصواعق المرسلة، ابن القيم: (٣/ ٩٣٣، ٩٣٤).

(٣) عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد السجستاني، الحافظ، أبو سعيد الدارمي، محدث هراة، وأحد الأعلام الثقات، من مشايخه في الحديث أحمد بن حنبل، وعلي بن المديني، وإسحاق بن راهويه، ويحيى بن معين، توفي سنة ٢٨٠هـ: (ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، السبكي، تحقيق عبد الفتاح الحلو، ومحمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية: ٢/ ٣٠٢، ٣٠٣).

(٤) كتاب رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٥٨هـ، ص: (٦).

وهذا المفهوم للتوحيد عند السلف رَحِمَهُمُٱللَّهُ وهو: إفراد الله والإخلاص له في العبادة والألوهية، وإفراده تعالى في ربوبيته وماله من الأسماء والصفات، وأنه لا شبيه له ولا نظير، - هذا المفهوم - هو الموافق لكتاب الله وسنة نبيه عَلَيۡهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ.

ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ فَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ ﴾ [النحل:٥١].

قال الإمام الطبري رَحِمَهُٱللَّهُ في تفسير هذه الآية: «يقول تعالى ذكره: وقال الله لعباده: لا تتخذوا لي شريكاً أيها الناس ولا تعبدوا معبودَين؛ فإنكم إذا عبدتم غيري جعلتم لي شريكاً ولا شريك لي؛ إنما هو إله واحد ومعبود واحد، وأنا ذلك.

﴿فَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ﴾ يقول: فإياي فاتقوا، وخافوا عقابي؛ بمعصيتكم إياي إن عصيتموني وعبدتم غيري، أو أشركتم في عبادتكم لي شريكاً»[١].

وقال الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ بشأن إفراده في أسمائه وصفاته، ونفي النظير والمثيل له تعالى: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ٢ لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ ٣ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ ٤﴾ [الإخلاص].

قال ابن كثير رَحِمَهُٱللَّهُ : « يعني: هو الواحد الأحد، الذي لا نظير له ولا وزير، ولا نديد ولا شبيه ولا عديل. ولا يطلق هذا اللفظ على أحد في الإثبات إلى على الله عز وجل؛ لأنه الكامل في جميع صفاته وأفعاله » [٢].

---

(١) جامع البيان : (١٤/٢٤٦).

(٢) تفسير القرآن العظيم : (١٤/٥١٣).

وفي إفراد الله تعالى بالربوبية قال عز من قائل: ﴿ إِنَّ إِلَـٰهَكُمْ لَوَٰحِدٌ ۝ رَّبُّ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَرَبُّ ٱلْمَشَـٰرِقِ ﴾[الصافات: ٤، ٥]. أي انه سبحانه لا إله إلا هو المالك المتصرف في السماوات والأرض وما بينهما من المخلوقات(١).

وهذا المعنى للتوحيد في كتاب الله تعالى، هو المفهوم من كلام رسوله ﷺ؛ فإنه لما بعث معاذ بن جبل رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ إلى اليمن قال له: ((إنك تقدم على قوم من أهل الكتاب، فليكن أول ما تدعوهم إلى أن يوحدوا الله تعالى))(٢).

وجاء تفسير التوحيد الذي أمر النبي ﷺ معاذاً أن يدعو الناس إليه بقوله في الحديث الآخر: ((ادعهم إلى شهادة ألا إله إلا الله، وأني رسول الله))(٣).

وقد كان هذا المعنى للتوحيد في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ هو ما فهمه الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ من كتاب الله وهدي رسوله ﷺ.

قال جابر بن عبد الله في صفة حج النبي ﷺ : ((فأهلَّ بالتوحيد؛ لبيك اللّهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك))(٤).

قال الإمام الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعد إيراده لحديث جابر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: ((فهذا تأويل التوحيد وصوابه عند الأمة))(١).

---

(١) المصدر السابق: (١٢/ ٦، ٧)

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب قول الله: (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن)، حديث رقم: (٧٣٧٢).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، حديث رقم: (١٣٩٥).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب حج النبي ﷺ ، حديث رقم: (٣٠٠٩).

أقسام التوحيد عند السلف رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ:

المشهور عند السلف رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ أنهم يقسمون التوحيد بحسب النصوص الواردة فيه إلى قسمين إجمالاً، ومنهم من جعلها ثلاثة أقسام تفصيلية.

أما القسمين الإجماليين فهما[٢]:

الأول: التوحيد في العلم والاعتقاد، ويسمى التوحيد العلمي:

وأساسه: إثبات صفات الكمال للرب تبارك وتعالى، ومباينته لخلقه وتنزيهه عن العيوب والنقائص، وعن المثيل والنظير، وسمي بالتوحيد العلمي لتعلقه بالأخبار والمعرفة.

الثاني: التوحيد في الإرادة والقصد، ويسمى التوحيد العملي والإرادي:

وأساسه: إفراد الله بالعبادة؛ من التأله، والحب، والخوف، والرجاء، والتعظيم، والإنابة، والتوكل، والاستعانة، وابتغاء الوسيلة إليه.

أما الأقسام الثلاثة على وجه التفصيل فهي:

الأول: توحيد الألوهية:

وهو: إفراد الله بجميع أنواع العبادة، فيثبت العبد الإلهية لله تعالى؛ بشهادة أن لا إله إلا الله، وإفراده بالعبادة، والتأله له، والخضوع والذل له، والحب والافتقار إليه، والتوجه إليه وحده[٣].

---

(١) كتاب رد الدارمي على المريسي، ص: (٦).

(٢) ينظر: كتاب مدارج السالكين، ابن القيم، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٣هـ: (١/ ٢٤-٢٨)، (٣/ ٤٤٥، ٤٤٦)، وينظر: كتاب الصفدية، ابن تيمية: (٢/ ٢٢٨، ٢٢٩).

(٣) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية: (١/ ٢٢٤)، وينظر: شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز: (١،٢٩).

وهو المقصود بالتوحيد العملي، أو توحيد الإرادة والقصد، أو القصد والطلب.

القسم الثاني: توحيد الربوبية:

وهو: الإقرار بأن الله هو خالق كل شيء، وربه ومليكه [١].

القسم الثالث: توحيد الأسماء والصفات:

وهو: أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفته به رسله عليهم السلام، نفياً وإثباتاً؛ فيثبت لله ما أثبته لنفسه من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل، وينفي عنه ما نفاه عن نفسه، مع ما أثبته تعالى لنفسه من الصفات، من غير إلحاد لا في أسمائه ولا في آياته [٢].

وبهذا الحديث عن مفهوم التوحيد عند السلف من أهل السنة رَحِمَهُمُ اللَّهُ، يتضح لنا جليّاً موافقتهم فيه لما عليه لغة العرب، وما جاءت به نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة؛ لذا سلم لهم دينهم، وزكت نفوسهم، وعبدوا الله حق عبادته كما أمرهم ربنا جَلَّجَلَالُهُ، وكما أتى به نبينا محمد ﷺ، فآمنوا وأَمِنوا، واستقام لهم أمر دينهم ودنياهم.

نسأل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أن يجعلنا بكتابه مستمسكين، وبهدي نبيه ﷺ مهتدين، ولأصحابه ومن تبعهم من التابعين، ولآثارهم مقتفين.

---

(١) ينظر: منهاج السنة النبوية، ابن تيمية: (٣/٢٨٩)، وينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: (١٠/٣٣١)، وينظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية: (١/٢٢٥).

(٢) ينظر: الرسالة التدمرية، ابن تيمية، تحقيق د محمد السعوي، مكتبة العبيكان، الطبعة السادسة ١٤٢١هـ، ص: (٦، ٧).

المطلب الثاني

تعريف التوحيد في اصطلاح الفلاسفة، والمتكلمين

أولاً: التوحيد في اصطلاح الفلاسفة:

يدور معنى التوحيد عند فلاسفة اليونان، ومن تبعهم من الفلاسفة المنتسبين للإسلام، حول معنى البساطة والخيرية من كل وجه.

ويقصد بالبساطة المطلقة في توحيد الفلاسفة: أن الله تعالى واحدٌ لا يتجزأ، وليس بمنقسم، ولا صفة له ولا فعل، وأن فعله وصفته هما عين ذاته تبارك وتعالى ليست شيئا غير ذاته. لذا فإن التوحيد عند الفلاسفة صفةٌ سلبيةٌ يقصد بها نفي الصفات عن الله جَلَّجَلَالُهُ.

وقد ذكر أرسطو أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ واحدٌ في ثلاثة أمور:

الأول: أنه واحد بالفعل، وفعله ذاته.

الثاني: أنه واحد بالصورة: فليس له صفة غير ذاته.

الثالث: أنه واحدٌ بالعدد لا قسيم له، ولا يتجزأ [١].

ويقول أفلوطين عن توحيد الله تعالى: «فأما الخير الأول فهو: البسيط المفيد الخير لجميع الأشياء، وليس في الباري -تعالى- صفة من صفات الأشياء، وهو فوق الصفات كلها؛ إنه علة الصفات» [٢].

---

(١) ينظر: مقالة حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة، أرسطو، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، عبد الرحمن بدوي، ص: (٧).

(٢) مقتطفات من التساع الخامس من تساعات أفلوطين، ضمن كتاب أفلوطين عند العرب، عبد الرحمن بدوي، ص: (١٨٣).

وإلى هذا المعنى للتوحيد عند فلاسفة اليونان، ذهب الفلاسفة المنتسبون للإسلام؛ فإن واجب الوجود-عندهم- بسيط من كل وجه، كما أنه لا صفة له، وصفاته هي عين ذاته، وليس بمنقسم أو متجزأ [١].

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن التوحيد عن الفلاسفة: ((هو إثبات وجود مجرد عن الماهية والصفة، بل هو وجود مطلق. لا يعرض لشيء من الماهيات، ولا يقوم به وصف، ولا يتخصص بنعت. بل صفاته كلها سلوب وإضافات. فتوحيد هؤلاء: هو غاية الإلحاد والجحد والكفر))[٢].

ثانياً: التوحيد في اصطلاح المتكلمين:

ذهب المتكلمون من الجهمية، والمعتزلة، ومن وافقهم من الأشاعرة، والماتريدية، وغيرهم، إلى ما ذهب إليه الفلاسفة من مفهوم للتوحيد؛ حيث اعتبروا التوحيد من الصفات السلبية للباري جَلَّجَلَالُهُ.

---

(١) ينظر: رسالة الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ضمن رسائله الفلسفية، ص: (١٦٠)، وينظر: كتاب آراء المدينة الفاضلة، الفارابي، ص: (٣٧-٥١)، وينظر: كتاب الإشارات والتنبيهات، ابن سينا: (٣/٥٣-٥٦)، وينظر: شرح كتاب النجاة لابن سينا، فخر الدين الأسفراييني، تحقيق د حامد أصفهاني، ص: (١٨١-١٨٦)، وينظر: تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو، ابن رشد، ص: (٥٤٧).

(٢) مدارج السالكين : (٣/٤٤٧).

وقد اعتمد المتكلمون على المعنى اللغوي للتوحيد وهو: نفي الشبيه والنظير، وحملوه مالم يحتمل من نفي الصفات عن الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ؛ بدعوى تنزيهه تعالى عن مشابهة ومماثلة المخلوقين [(١)].

لذا فهم يقصدون بالتوحيد: أن الله تعالى واحدٌ قديمٌ ليس معه في القدم غيره، وأنه لا تقوم به الصفات؛ إذ لو قامت به الصفات-عندهم- لكان معه غيره، وأنه ليس بجسم؛ فإن الجسم مركبٌ مؤلّفٌ منقسم، وهذا تعديد للأجزاء ينافي التوحيد عندهم[(٢)].

وقد ذهب بعض المعتزلة إلى ما قال به الفلاسفة من أن الصفات هي عين الذات، فقالوا: هو عالمٌ قادرٌ حيٌّ موجودٌ لذاته، أو عالم بعلم هو هو، وقادرٌ بقدرة هي هو[(٣)].

والتوحيد بهذا المعنى الفلسفي الكلامي هو الأصل الأول من أصول المعتزلة. قال القاضي عبد الجبار: « فالقديم تعالى لو استحق هذه الصفات لمعانٍ قديمةٍ؛ لوجب أن تكون هذه المعاني أيضاً قادرةً عالمةً وذلك محال؛ وأن تكون بعض هذه المعاني بصفة البعض، وأن يقع الاستغناء بأحدها عن الباقي، وذلك محال، وما أدى إليه وجب أن يكون محالاً» [(٤)].

---

(١) ينظر: المصدر السابق، ص: (٢٧٧)، وينظر: بيان كتاب بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية: (٣/١٠٦).

(٢) ينظر: كتاب بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية: (٣/١٠٠).

(٣) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص: (١٨٢، ١٨٣).

(٤) المصدر السابق، ص: (١٩٧).

وقد ذهب كثير من الأشاعرة، والماتريدية إلى هذا المعنى للتوحيد عند الفلاسفة، والمعتزلة، وأنه يعني تنزيه الله عن صفاته وأفعاله، مع إثباتهم بعض الصفات اللازمة لوجوده، خلافاً للفلاسفة والمعتزلة [١].

كما أن التوحيد عندهم يأتي على ثلاثة معانٍ- كما هو عند أرسطو ومن تبعه- وهي: أن الله واحد في ذاته لا قسيم له، وواحدٌ في صفاته لا شبيه له، وواحدٌ في أفعاله لا شريك له[٢].

وبناءً على مفهوم التوحيد عند المتكلمين؛ فإنهم لا يذكرون إفراد الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بالعبادة-كما هو الحال عند أهل السنة-، ولا يذكرون التوحيد العملي وهو توحيد الألوهية، وهم إنما يثبتون في مؤلفاتهم وحدانية الله تعالى في أفعاله وأنه لا شريك له فيها؛ لامتناع وجود الهين اثنين، وهو ما يسمونه بدليل التمانع [٣].

أما ألوهية الله تعالى، فهم يفسرونها: بالقدرة على الاختراع والإيجاد. يقول الرازي في بيان معنى اسم: «الله» جَلَّجَلَالُهُ: «معناه: أنه الذي يستحق العبادة، واستحقاق العبادة لا يكون إلا لمن يكون مستقلاًّ بالإيجاد والابداع، وذلك لا يحصل إلا لمن كان موصوفاً بالقدرة التامة والحكمة التامة»[٤].

---

(١) ينظر: كتاب بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية: (١١٥/٣).

(٢) ينظر: كتاب التوحيد، أبو منصور الماتريدي، ص: (٢٠-٢٣)، وينظر: كتاب الإرشاد، الجويني، ص: (٥٢، ٥٣)، وينظر: كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص: (٧٣، ٧٤)، وينظر: كتاب المطالب العالية، الرازي: (٢٥٧/٣، ٢٥٨).

(٣) ينظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص: (٢٨٥)، وينظر: كتاب التمهيد، الباقلاني، ص: (٢٥)، وينظر: كتاب المطالب العالية، الرازي: (١٣٥/٢).

(٤) المطالب العالية: (٢٦٠/٣).

وكنت قد بيّنتُ في الباب الأول من هذا البحث: أن المتكلمين إنما غاية إثباتهم هو: إثبات وجود الله تعالى، دون الاستدلال على عبادته وتوحيده، وأن هذا هو عين منهج الفلاسفة [١].

(١) ينظر: المبحث الثاني، الفصل الثاني، الباب الأول من هذا البحث.

المطلب الثالث

موقف أهل السنة من مفهوم التوحيد لدى الفلاسفة والمتكلمين

من خلال عرض منهج السلف رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ ومفهومهم حول توحيد الله تعالى، ومن خلال عرض مفهوم التوحيد عند الفلاسفة والمتكلمين، يتبين أن الفلاسفة والمتكلمين مخالفون للغة، وللشرع، وللعقل، فيما ذهبوا إليه وبيان ذلك كما يلي:

أولاً: مخالفة الفلاسفة والمتكلمين لمعنى التوحيد في اللغة:

إن قول الفلاسفة والمتكلمين بأن الواحد : هو الذي لا ينقسم، أو لا يتجزأ، أو الذي لا يوصف بصفةٍ، قول باطل مخالف للغة العرب؛ فإنه لا يوجد في اللغة اسم ((واحد)) إلا ماله صفةٌ ومقدار؛ فالعرب تصف كثيراً من المخلوقات بأنه واحد، ويكون ذلك الموصوف جسماً.

لذا فإن الصحيح في معنى التوحيد في اللغة هو: الإفراد، وانقطاع النظير ، وكل ما ورد بخلاف ذلك إنما هو من أثر الفلاسفة ومن تبعهم من المتكلمين، وليس من لغة العرب في شيء [١].

كما أنهم خالفوا اللغة من جهة تفسيرهم للألوهية: بأنها الخلق والإيجاد والإبداع؛ ووجه مخالفتهم للغة في معنى الألوهية هو: أن لفظ الإله الثابت في لغة

---

(١) ينظر: كتاب درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية: (١/١١٣، ١١٤)، وينظر: كتاب بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية: (٣/١٤٦).

العرب مأخوذ من الفعل أَلَهَ، إلاهةً وألوهيةً أي: عبد عبادةً، ومنه لفظ الجلالة: ((الله)) أي: المعبود[١].

ثانياً: مخالفة مفهوم التوحيد عند الفلاسفة والمتكلمين للعقل:

أما مخالفتهم للعقل في مفهوم التوحيد؛ فمن جهة أن الواحد الذي وصفوه، أمرٌ لا يعقل، وليس له وجودٌ في الخارج، إنما هو أمرٌ مقدَّرٌ في الذهن؛ فليس في الخارج شيء موجود لا يكون له صفات. كما أن الواحد المراد إثباته لابد أن يكون له حقيقةٌ ثبوتيةٌ يختص بها عما سواه.

ومن جهةٍ أخرى، فإن الفلاسفة والمتكلمين متناقضون في تفسيرهم للتوحيد؛ فهم يثبتون موجوداً مطلقاً مجرداً عن الصفات والمقادير؛ بحجة نفي التجسيم والتشبيه؛ ثم هم مع ذلك يسمونه بأسماء، ويصفونه بصفات، وهذا من التناقض؛ إذ أن ما أثبتوه قد يقال على ما نفوه؛ كما أنهم يمثلونه بالمعدومات بنفيهم أسمائه وصفاته- تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً-[٢].

ثالثاً: مخالفتهم للشرع في مفهوم التوحيد:

لقد أدخل الفلاسفة والمتكلمون في التوحيد ما لم يرد في كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ، حتى صار التوحيد عندهم على اصطلاحٍ يخالف ظاهر الكتاب والسنة؛ لذلك أصبح اللفظ مجملاً لابد من الاستفصال عن مراد صاحبه، فإن

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس: (١٢٧/١)، وينظر: لسان العرب، ابن منظور: (١١٥/١).

(٢) ينظر: كتاب بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية: (٣/ ١٣٠، ١٣١، ١٤٥-١٤٨).

أراد حقاً موافقاً للشرع أقر عليه، وإن أراد باطلاً مخالفاً للشرع مما ينزه الله عنه رد على صاحبه.

ومن المعاني الباطلة شرعاً في تفسير الفلاسفة المتكلمين للتوحيد ما يلي:

١- قولهم: إن الله واحد في أفعاله؛ فإن المفهوم الخاطئ والمخالف شرعاً لهذا القول: هو اعتقادهم أن من أقر بأن الله تعالى هو القادر على الاختراع دون غيره، فقد حقق التوحيد وشهد ألا إله إلا الله.

وهذا مخالفٌ لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ؛ فإن التوحيد الذي بعث الله به رسله عليهم السلام هو: إفراد الله بالعبادة؛ بأن يعبد الله وحده لا شريك له، والإشراك أن يُجعل مع الله إلهاً آخر، أما توحيد الربوبية فقد أقر به المشركون وآمنوا به؛ وبذلك يُعلم أنه لا يكفي لوحده في الحكم على الإنسان بالتوحيد والإيمان [١].

٢- قولهم: إن الله واحد في ذاته لا قسيم له، يشتمل على حق وباطل:

فإن الحق فيه: أن الله جَلَّجَلَالُهُ لا يتقسم ولا يتبعض، ولا ينفصل بعضه عن بعض، وأنه لا يكون إلهين اثنين، ونحو ذلك من المعاني الصحيحة، فإن هذا حق لا ريب فيه.

ولكن الفلاسفة والمتكلمين لم يريدوا هذا المعنى، إنما أرادوا بذلك : أن الله تعالى لا يُشْهَد، ولا يُرى منه شيء دون شيء، ولا يمكن أن يشار إلى

---

(١) ينظر: كتاب درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية: (٢٢٦/١)، وينظر: كتاب بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية: (١٤٢/٣)، وينظر: كتاب مدارج السالكين، ابن القيم: (٧٤/١).

شيء منه دون شيء، بحيث أنه ليس له في نفسه حقيقة قائمةٌ بنفسها، ويسمون ذلك نفي التجسيم والتركيب [١].

٣- قولهم: إن الله واحد لا شبيه له، قول فيه إجمال -أيضاً-؛ يحتمل حقاً وباطلاً؛ فإن مرادهم نفي الشبه من كل وجه، وهذا لا يصلح إلا للمعدوم؛ إذ أن التشابه في بعض الوجوه لا يعني المماثلة.

والحق: أن يثبت لله تعالى الأسماء والصفات الثابتة في القرآن والسنة، حتى وإن شابهه المخلوق في المسمى؛ فإن الحقيقة غير الحقيقة؛ فالله تعالى ليس كمثله شيء سبحانه [٢].

وبهذا يتبين بطلان، وضلال ما ذهب إليه المتكلمون من مفهوم للتوحيد، وأنهم إنما أخذوه عن الفلاسفة، وجعلوه مدخلاً لنفي ما ثبت لله تعالى من الأسماء والصفات. مخالفين بذلك الكتاب والسنة وسلف الأمة.

---

(١) ينظر: كتاب تلبيس الجهمية، ابن تيمية: (٣/١٦٢-١٦٤).

(٢) ينظر: المصدرالسابق: (٣/١٣٥، ١٣٦)، وينظر: الصواعق المرسلة، ابن القيم: (٣/١٠١٩، ١٠٢٠).

المبحث الثالث

أثر دليل الحركة عند الفلاسفة في نفي صفات الله تعالى الفعلية عند المتكلمين

المطلب الأول

تعريف الحركة لغةً واصطلاحاً

أولاً: تعريف الحركة لغةً:

الحركة في اللغة ضد السكون [١]؛ وبناءً عليه فإن مفهوم الحركة في اللغة عام، ويشمل كل ما هو ضد السكون من الأفعال مطلقاً، ويدخل في ذلك أحوال النفس مثل: المحبة، والغضب، والرضا، وغير ذلك [٢].

ثانياً: تعريف الحركة في اصطلاح الفلاسفة:

يعرف الفلاسفة الحركة بأنها: تغيُّر الهيولى إما في المكان او الكيفية؛ والمتحرك هو: المتغيِّر في أحد هذين الأمرين؛ من مكانه، أو كيفيته [٣].

قال الكندي: «الحركة: تبدُّل حال الذات» [٤].

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس: (٢/٤٥)، وينظر: معجم الصحاح، الجوهري: (٤/١٥٧٩).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: (٥/٥٦٨).

(٣) ينظر: الحدود، جابر بن حيان، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، الأعسم، ص: (١٨٤).

(٤) الحدود ، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، الأعسم، ص: (١٩٢).

لذا فإن الفلاسفة يجعلون الحركة مطلق الفعل والتغير بالتدرج [١]. يقول ابن سينا: ((هي: خروجٌ من القوة إلى الفعل لا في آنٍ واحد)) [٢]، ويقول الغزالي عن الحركة عند الفلاسفة: ((وكلُّ تغير عندهم يسمى حركةً))[٣].

والفلاسفة يجعلون الحركة مختصةً بالأجسام [٤]؛ مع أنهم يصفون النفس بنوعٍ من الحركة، وهي ليست جسماً عندهم فيتناقضون في ذلك. كما أن الحركة عندهم تطلق على أربعة أنواع هي كما يلي[٥]:

النوع الأول: الحركة في الكيف:

وهي: تحول الشيء من صفة إلى صفة؛ مثل اسوداده واحمراره، وتغيّر رائحته. كذلك في النفوس مثل: علم الإنسان بعد جهله، وحبه بعد بغضه، وفرحه بعد حزنه، ورضاه بعد غضبه، حتى الإرادة عندهم حركة.

النوع الثاني: الحركة في الكم:

مثل: امتداد الشيء، وكبره بعد صغيره، وطوله بعد قصره، ونحو ذلك.

النوع الثالث: الحركة في الوضع:

مثل دوران الشيء في موضع واحد دون انتقاله؛ لكنه يتقلب في مكانه.

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: (٥/٥٦٦).

(٢) الحدود ، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، الأعسم، ص: (٢٥٢).

(٣) معيار العلم ، ص: (٣٠٣).

(٤) ينظر: محاورة طيماوس، افلاطون، ضمن مجموعة محاوراته: (٥/٣٨٥)، وينظر: كتاب الطبيعة، أرسطو: (٢/٨٥٠-٨٦٢)، وينظر: الإشارات والتنبيهات، ابن سينا: (٣/١٧٩)، وينظر: تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو، ابن رشد، ص: (١٧، ١٨).

(٥) ينظر: كتاب التعريفات، الجرجاني، ص: (٣٧، ٣٨)، وينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: (٥/٥٧٦).

النوع الرابع: الحركة في الأين:

وهي: الحركة المكانية بالانتقال من حيّز إلى حيّز.

وبما أن الحركة عند الفلاسفة من صفات الأجسام؛ فإنهم ينفونها بكل أنواعها عن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وهم يستدلون على وجود الله تعالى بحركة العالم، ويقولون بأن الله تعالى هو المحرك للعالم لكنه لا يتحرك، فينفون عنه الحركة؛ لذا فإنهم ينفون عن الله الصفات الفعلية، ويجعلون فعله هو ذاته كما يقول أرسطو(١).

ثالثاً: تعريف الحركة في اصطلاح المتكلمين:

ذهب المتكلمون إلى مثل ما ذهب إليه الفلاسفة؛ فعرفوا الحركة بأنها: التغيّر، والتحول من حال إلى حال، مثل الانتقال من مكان إلى مكان، والاستحالة من كيفية إلى كيفية(٢).

كما تأثر المتكلمون بالفلاسفة-أيضاً- في جعلهم الحركة من خصائص الأجسام، واعتبروها دليلاً على حدوثها.

لذا فإن المتكلمين ينفون عن الله تعالى صفاته الفعلية؛ وعمدتهم في ذلك: أنها حوادث؛ والحوادث لا تكون إلا بالأجسام؛ فلو حلت بالباري جَلَّجَلَالُهُ لكان حادثاً؛ لأن مالا يخلو من الحوادث فهو حادث، وبناءً عليه فهم ينفون عن الله صفاته الفعلية، ويؤولون الصفات الواردة في ذلك، وهذا الأمر هو الذي عليه جمهور المتكلمين، من الجهمية، والمعتزلة، ومتأخري الأشاعرة، ومن وافقهم(٣).

---

(١) ينظر: مقالة اللام من كتاب ما وراء الطبيعة، أرسطو، ص: (٧).

(٢) ينظر: كتاب المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، الآمدي، ص: (٩٥).

(٣) ينظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص: (١١٣)، وينظر: كتاب الإرشاد، الجويني، ص: (٣٩)، وينظر: كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص: (٤٠-٥٠)، وينظر:=

وقد ذهب بعض المتكلمين من المعتزلة؛ كأبي الحسين البصري؛ إلى تقسيم الصفات الفعلية إلى قسمين هما:

الصفات الفعلية التي من جنس الحركة العامة؛كالرضا والغضب، وقالوا بإثباتها لله تعالى.

والصفات الفعلية التي من جنس الحركة الخاصة، كالاستواء، والمجيء، والنزول، وينفونها عن الله تعالى [١].

كما ذهب أبو الحسن الأشعري إلى عكس ما قال به أبو الحسين البصري؛ فقال بإثبات الصفات الفعلية التي هي من جنس الحركة الخاصة لله تعالى؛ دون الصفات التي هي من جنس الحركة العامة [٢].

وبهذا يتبين مدى تأثر المتكلمين بالفلاسفة في تفسيرهم الحركة، ونفيها عن الله تعالى؛ وجعلهم إياها من خصائص الأجسام.

كما أنهم عن هذه الطريق عطلوا الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ عن صفاته وأفعاله، وأنكروا علوَّه على عرشه، وتكلمه بالقرآن، وتكليمه لموسى عَلَيۡهِٱلسَّلَامُ، ورؤيته بالأبصار في الآخرة، ونزوله إلى سماء الدنيا كل ليلة، ومجيئه لفصل القضاء بين الخلائق، وغضبه، وفرحه، وضحكه، وجميع ما وصف به نفسه من وصفٍ ذاتي أو معنوي أو فعلي [٣] .

=كتاب المسائل الخمسون في أصول الدين، الرازي: (٤٣، ٤٤)، وينظر: كتاب أساس التقديس، الرازي، ص: (١٣٦-١٤٨)، وينظر: كتاب المواقف، الأيجي، ص: (٢٧٥).

(١) ينظر: كتاب المواقف، الإيجي، ص: (٢٧٥)، وينظر: كتاب الأربعين في أصول الدين، الرازي: (١٦٨/١)

(٢) ينظر: كتاب الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري، ص: (٣٣-٣٦).

(٣) ينظر: كتاب الصواعق المرسلة، ابن القيم: (٩٦٥/٣-٩٧٦).

ومن أبرز ما يستدلون به على ما ذهبوا إليه؛ قول الله تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴾ [الأنعام: ٧٦-٧٨].

فقد فسروا الأفول في هذه الآيات: بالحركة والتغّير والانتقال، وقالوا : إن ذلك من دلائل الأجسام وعدم الربوبية؛ وبناءً عليه نفوا عن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ صفاته الفعلية[1].

(١) ينظر: معالم التنزيل، الرازي: (١٣/٥٨، ٥٩).

المطلب الثاني

موقف أهل السنة من لفظ الحركة، والرد على الفلاسفة والمتكلمين

يعتبر لفظ الحركة من الألفاظ المجملة، المحتملة لمعانٍ صحيحةٍ ثابتةٍ لله تعالى، ومعانٍ باطلة ينزه الله جَلَّجَلَالُهُ عنها؛ لذا فإن أطلاقها بالكلية؛ نفياً أو إثباتاً غير صحيح.

والصحيح عند أهل السنة هو: التوقف في هذا اللفظ فلا يطلق نفياً أو إثباتاً؛ إذ لم ترد به النصوص الشرعية من الكتاب والسنة، والصواب الالتزام بالألفاظ الشرعية؛ التي لا تحتمل إلا الحق في وصف الله تعالى، وبيان ما يلق به سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ (١).

أما المعنى لهذا اللفظ فلابد من الاستفصال عنه، فيقال:

إن كان المقصود من لفظ الحركة: انتقال الجسم، والعَرَض، من مكان هو محتاج ومفتقر إليه، إلى مكانٍ آخر يحتاجه ويفتقر إليه، فإن هذا المعنى باطل، ويجب نفيه عن الله تبارك وتعالى، ومن نفى الحركة بهذا المعنى فقد أصاب.

وإن كان المقصود من الحركة: الصفات الفعلية الثابتة لله تعالى بالقرآن والسنة الصحيحة؛ كالنزول، والاستواء، والمجيء، والرضا والغضب، والفرح والرضا، وغيرها من الصفات الثابتة، فإن إثبات ذلك هو الحق، ونفيه هو الباطل.

وليس في إثبات هذه الصفات الفعلية لله تعالى شيءٌ من المماثلة بين الخالق والمخلوق، فإن الله تعالى ليس كمثله شيء في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله.

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: (٥/٥٧٨)، وينظر: كتاب مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم، الموصلي: (٣/١٢٢٨-١٢٣٤).

أما استدلال الفلاسفة والمتكلمين فيما ذهبوا إليه من نفي الصفات الفعلية؛ باستدلالهم بنفي إبراهيم الحركة عن الكواكب، وأنه دليل على عدم ربوبيتها، فيرد عليه بعدة أمور:

الأمر الأول: أن تفسيرهم للأفول بأنه: الحركة، والانتقال في قوله تعالى حكايةً عن إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ﴿ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ﴾؛ تفسير مخالف للغة؛ فإن الأفول في اللغة هو المغيب، والاختفاء، والاحتجاب، وليس مجرد الحركة.

الأمر الثاني: يرد عليهم: بأن الحركة ليست هي التي استدل بها إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ على عدم ربوبية الأفلاك؛ فإن الحركة بدأت من حين البزوغ، وهو لم يذكرها؛ إنما ذكر الأفول وقت المغيب.

الأمر الثالث: أن إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ قال: ﴿ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ﴾، فنفى محبته فقط، ولم يذكر شيئاً مما نفاه الفلاسفة والمتكلمون، فلم يقل: لا أحب البازغين، ولا المتحركين، ولا المتحولين، ولم يقل: لا أحب من تقوم به الحركات ولا الحوادث.

الأمر الرابع: أن نزاع إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ مع قومه؛ كان حول الشرك بالله تعالى في ألوهيته، ولم يكن في الربوبية أصلاً؛ فلم يكن أحدٌ من قومه يقول بأن كوكباً من الكواكب دون غيره هو رب كل شيء، بل كانوا مقرِّين بالصانع، وكانوا يتخذون الكواكب، والشمس، والقمر، أرباباً يدعونها من دون الله؛ ولهذا قال الخليل عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ في تمام الكلام: ﴿يَٰقَوۡمِ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ ﴾؛ فلم يذكر أنه

أقرَّ بوجود الصانع، فإن هذا كان معلوماً عند قومه، لم يكونوا يتنازعون في وجود فاطر السماوات والأرض، وإنما النزاع في عبادة غير الله[١].

(١) ينظر: كتاب بغية المرتاد، ابن تيمية، ص: (٣٥٩، ٣٦٠)، وينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: (٦/٢٥٣-٢٥٥).

المبحث الرابع

أثر نظرية الفيض عند الفلاسفة في تعريف كلام الله تعالى عند المتكلمين

المطلب الأول

تعريف الفيض لغةً، واصطلاحاً

أولاً: تعريف الفيض لغةٍ:

تدور معاني الفيض في اللغة العربية حول: الكثرة، والتوسع، والخروج، والتدفق، والشيوع، والانتشار؛ ومن ذلك: فيضان الماء، والدمع، ونحوهما [١].

ثانياً: تعريف نظرية الفيض في اصطلاح الفلاسفة:

تعتبر نظرية الفيض عند الفلاسفة من أبرز النظريات التي حاولوا من خلالها تفسير العلاقة بين وجود الإله غير المادي- في تعبيرهم-، وبين الوجود المادي لغيره من الموجودات. فعندهم أن غير المادي لا يمكن أن يخلق المادة، والواحد لا يخلق الكثرة، والكامل لا يصنع الناقص، والثابت لا يخلق الحركة؛ لذلك قالوا بنظرية الفيض وهي تعني: أن العالم يفيض عن الله بالقوة وليس بالفعل، كما يفيض النور عن الشمس، فيضاً متدرجاً[٢].

قال الغزالي عن مفهوم الفيض: « ولا يكون وجوده لسواه إلا فائضاً عن وجوده، وحاصلاً به ، إما بواسطة، أو بغير واسطة. ويتبع هذا الشرح: أنه

(١) ينظر: معجم الصحاح، الجوهري: (١٠٩٩/٣)، وينظر: لسان العرب، ابن منظور: (٣٥٠٠/٥).

(٢) ينظر: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، ص: (٣٥٠، ٣٥١).

الموجود الذي لا يتكثر.. ولا يتغيّر لا في الذات ولا في لواحق الذات، وما ذكروه يشتمل على نفي الصفات، ونفي الكثرة منها [١].

(١) ينظر: كتاب معيار العلم، الغزالي، ص: (٢٨٦).

المطلب الثاني

تعريف كلام الله تعالى في الاصطلاح

سبق أن بينا في التمهيد من هذا البحث؛ أن الكلام في اللغة العربية يقصد به: النطق المفهم [(١)].

والمقصود بيانه في هذا المطلب هو: تعريف كلام الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ في اصطلاح الفلاسفة والمتكلمين، وفي اصطلاح أهل السنة، وبيان ذلك كما يلي:

أولاً: تعريف كلام الله تعالى في اصطلاح الفلاسفة:

من خلال مفهوم الفيض عند الفلاسفة -كما تم بيانه-، ومن خلال نفيهم لصفات الله تعالى، ولأفعاله، وقولهم بأنه محرك لا يتحرك؛ فإن الفلاسفة ينفون عن الله جَلَّجَلَالُهُ صفة الكلام الذي هو : النطق بحروف وأصواتٍ مسموعة.

وهم يفسرون كلام الله تعالى: بالعلم، ويعرفون الوحي بأنه: عبارة عن العلوم والتصورات التي تفيض من الله تعالى في نفس المخاطَبِ؛ فإذا كان المخاطَبُ روحاً لا حجاب بينه وبين الله كالملائكة، اطّلع الله عليه اطّلاع الشمس على الماء الصافي، فانتقش منه وتلقى وحيه بباطنه، ثم الملك ينقل ذلك إلى النبي فيكلمه بالصوت، أو بالكتابة، أو بالإشارة [(٢)].

---

(١) ينظر: الفصل الثاني من التمهيد.

(٢) ينظر: فصوص الحكم، الفارابي، ضمن كتاب الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، ص: (٧٧)، وينظر: شرح فصوص الحكم للفارابي، اسماعيل الحسيني، مطبعة القاهرة ١٢٩١هـ، ص: (٩٢، ٩٣).

وهذا ما نجده في تعريف ابن رشد لكلام الله تعالى؛ فهو يفسره بأنه: فعل من الله في نفس من اصطفى من عباده بوساطةٍ مّا.

وهذه الوساطة عند ابن رشد قد تكون بلفظٍ يخلقه في سمع المختص بكلامه، وقد تكون بالوحي وهو: وقوع ذلك المعنى في نفس الموحى إليه بغير واسطة لفظ يخلقه؛ بل بانكشاف ذلك المعنى له بفعلٍ يفعله في نفس المخاطَب، وقد يكون هذه الوساطة هي الملك.

وعنده أن من كلام الله: ما يلقيه الله تعالى إلى العلماء بواسطة البراهين، وهو يرى بأن كلام الله قديمٌ، وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه [١].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ((وأما الفلاسفة القائلون بقدم العالم، ومن دخل معهم من ملاحدة أهل الكلام والتصوف، فعندهم ليس لله كلامٌ منفصلٌ عن نفوس الأنبياء وغيرهم، وإنما كلامه أوجِد فيهم)) [٢].

ثانياً: تعريف كلام الله تعالى عند المتكلمين:

يُعَرِّف الجهمية، والمعتزلة كلام الله تعالى بأنه:((فعلٌ من أفعال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، يحدِثه ويخلقه في الأجسام؛ إذا أراد مخاطبة الخلق بالأمر، والنهي، والوعد، والوعيد، والزجر، والترغيب))[٣].

أما الأشاعرة، والماتريدية فقد تعددت أقوالهم في تعريف كلام الله تعالى؛ والجامع لأقوالهم هو: أن كلام الله تعالى وصفٌ قديمٌ قائمٌ به تعالى، منزه عن

---

(١) ينظر: كتاب مناهج الأدلة، ابن رشد، ص: (١٦٢، ١٦٣).

(٢) كتاب الصفدية: (٢/٦١).

(٣) المجموع في المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار: (١/٣٢٠).

الصوت والحروف، وهو معنى نفسي قائم بالذات، ويُعَبّرُ عنه بالألفاظ والعبارات.

وجمهورهم على التفريق بين كلام الله النفسي القائم بذاته وهو القديم عندهم، وبين الكلام اللفظي بالحروف والصوت الذي يعتبرونه حادثاً ومخلوقاً في محالِّه ليدل على الكلام الذي هو الصفة الأزلية لله تعالى بجميع اللغات والعبارات العربية، أو العبرية، أو السريانية، أو غيرها [١].

ثالثاً: تعريف أهل السنة لكلام الله تعالى:

يعرف أهل السنة كلام الله تعالى بأنه: صفةٌ من صفاته تعالى قائمةٌ بذاته لا تنفك عنه جَلَّجَلَالُهُ، وقالوا: إن الله لم يزل ولا يزال متكلماً كيف شاء، وإذا شاء؛ بقدرته ومشيئته، بحروف، وأصوات مسموعة منه حقيقةً، لم يخلقها في غيره [٢].

---

(١) ينظر: كتاب الإنصاف، الباقلاني، ص: (٢٥، ٢٦)، وينظر: كتاب الإرشاد، الجويني، ص: (١٠٨)، وينظر: كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص: (١١٦)، وينظر: كتاب المحصل، الرازي، ص: (١٧٣)، وينظر: كتاب تبصرة الأدلة في أصول الدين، النسفي، تحقيق د. حسين أتاي، رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية، أنقرة ١٩٩٣م: (١/٣٦٩، ٣٧٠).

(٢) ينظر: كتاب الرد على الزنادقة والجهمية، أحمد بن حنبل، ص: (٢٧٦)، وينظر: كتاب السنة، عبد الله بن أحمد بن حنبل، تحقيق د. محمد بن سعيد القحطاني، دار ابن القيم، الدمام، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ: (١/١٣٢)، وينظر: كتاب السنة، الخلال، تحقيق د. عطية الزهراني، دار الراية، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ: (٦/١٠١-١١٧).

المطلب الثالث

أثر نظرية الفيض على تعريف الكلام عند المتكلمين، والرد عليهم

أولاً: أثر نظرية الفيض عند الفلاسفة على المتكلمين في كلام الله تعالى

بناءً على تعريف المتكلمين لكلام الله تعالى؛ فإنهم ينفون عن الله تعالى الكلام الفعلي بالحروف والصوت؛ ويقولون بأنه محدثٌ ومخلوق في غيره-كما تقول المعتزلة-، أو يقولون بأن أصله قديم ؛ وهو معنى نفسي يظهره الله بواسطة غيره؛ من غير صوت ولا حرف، وإنما يعبّر عنه غيره-كما يقول الأشاعرة والماتريدية-، وهذا القول منهم موافق لنظرية الفيض عند الفلاسفة من عدة وجوه:

الوجه الأول: أن الفيض عند الفلاسفة يقوم على أن الله موجودٌ مجردٌ، لا صفة له ولا نعت؛ لذا يستحيل أن تقوم به الصفات الذاتية والفعلية؛ ويعبرون عن ذلك بنفي الحركة عن الله تعالى.

وكذلك المتكلمون يعطلون الله عن صفاته الفعلية، حيث يجعلونها حركة، والحركة دليل حدوث الأجسام –عندهم-؛ فوجب تنزيه الله عنها بزعمهم.

الوجه الثاني: أن نظرية الفيض عند الفلاسفة تعتبر مخرجاً لتبرير علاقة الله تعالى بالعالم-عندهم- وذلك بإسناد الأفعال والحوادث إلى غيره، كالعقل الفعال الذي منه يفيض الوحي والعلم على الأنبياء وغيرهم، وعندهم أن الخطاب الذي سمعه موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ إنما كان في نفسه ولم يسمعه في الخارج؛ وهو فيضٌ فاض عليه من هذا العقل الفعال، ومنهم من يسميه جبريل عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ [1].

---

(١) ينظر: كتاب درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية: (٥/ ٣٨٤-٣٨٦).

وهذا الأمر الذي قال به الفلاسفة من إسناد أفعال الله حقيقةً إلى غيره، هو الذي قال به المتكلمون في مسألة كلام الله تعالى مع اختلاف الألفاظ والتعبيرات؛ فكل من الفلاسفة والمتكلمين يسندون كلام الله تعالى إلى غيره من خلقه، مع نفيهم أن يقوم بالله كلام حقيقي بحرف وصوت مسموع.

وقد وجد المتكلمون أنفسهم في مسألة كلام الله تعالى بين أمرين هما:

١- إما أن يثبتوا الكلام الحقيقي لله تعالى، بالحرف والصوت المسموع حقيقة، بالكيفية اللائقة بالله تعالى- كما هو منهج أهل السنة-، وهذا ينافي أصولهم التي قرروها في نفي الصفات الفعلية عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

٢- وإما أن ينكروا كلام الله، وينفوا عنه صفة الكلام؛ ليستقيم لهم أصلهم، ولو فعلوا ذلك ونفوه بالكلية لكفروا برسالة الرسل، وبالقرآن الكريم، والكتب السماوية المنزلة من الله تعالى؛ حيث إن الإيمان برسالة الأنبياء والرسل- عليهم السلام- وخاتمهم محمد ﷺ؛ متعلق بالإيمان بما أمرهم الله ببلاغه للناس، وهو كلامه وشرعه.

وبناءً على ذلك ابتدع المتكلمون القولَ بإثبات الكلام مجازاً لله تعالى، وجعلوا كلامه من فعل غيره، دون أن يكون منه كلام حقيقيّ؛ لذلك ابتدع المعتزلة ومن وافقهم القول بأن الله يخلق كلامه في غيره لينطق به، وابتدع الأشاعرة القول بأنَّ كلام الله القديم إنما هو كلام نفسي، يدركه عنه غيره، فيعبر عنه بالحرف والصوت، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

الوجه الثالث: هناك من المتكلمين من يقول بنظرية الفيض كما هي عند الفلاسفة، ويصرح بها، ومن أبرز هؤلاء المتكلمين: أبي حامد الغزالي، وقد تبعه

على ذلك عدد من المتكلمين، وبالأخص متكلمي الصوفية، كابن عربي، وغيره، ويسمونها ((فيض الأنوار)).

وقد عبر الغزالي عن نظرية فيض الأنوار هذه بقوله : ((فإذا عرفت هذا عرفت أن العالم بأسره مشحون بالأنوار الظاهرة البصرية، والباطنة العقلية، ثم عرفت أن السفلية فائضةٌ بعضها من بعض فيضان النور من السراج، وأن السراج هو الروح النبوي القدسي، وأن الأرواح النبوية القدسية مقتبسةٌ من الأرواح العلوية اقتباس السراج من النور، وأن العلويات بعضها مقتبسةٌ من البعض، وأن ترتيبها بترتيب مقاماتٍ. ثم ترتقي جملتها إلى نور الأنوار ومعدنها ومنبعها الأول، وأن ذلك هو الله عز وجل وحده لا شريك له، وأن سائر الأنوار مستعارةٌ، وإنما الحقيقي نوره فقط، وأن الكل نوره، بل هو الكل، بل لا نورية لغيره إلا بالمجاز. فإذن لا نور إلا نوره، وسائر الأنوار أنوارٌ من الوجه الذي يليه لا من ذاتها. فوجه كل ذي وجهٍ إليه وموَلٍّ شطره))[1].

---

(١) ينظر: كتاب مشكاة الأنوار، الغزالي، ص: (١٤٣، ١٤٤).

ثانياً: الرد على الفلاسفة و المتكلمين فيما ذهبوا إليه:

من خلال ما تم بيانه من مفهوم الفلاسفة و المتكلمين في مسألة كلام الله جَلَّجَلَالُهُ، يتضح جلياً أنه منهج مخالف لما جاء في لغة العرب، ونصوص الكتاب والسنة، وفهم سلف الأمة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ، ويمكن بيان بطلان ما ذهبوا إليه بما يلي:

١-إثبات أن كلام الله بحرف وصوت مسموع لائق به تعالى.

هناك كثير من الأدلة في القرآن والسنة؛ تدل على أن كلام الله تعالى مسموع، وأنه بحروف، وصوت، كما يليق به تعالى ومن ذلك

أ- أن الله تعالى أضاف إلى نفسه النداء في عدد من الآيات، وهو ما صرّحت به السنة النبوية المطهرة؛ والنداء في اللغة العربية هو: الصوت[١].

قال تعالى: ﴿ وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ أَلَمۡ أَنۡهَكُمَا عَن تِلۡكُمَا ٱلشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَآ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾[الأعراف:٢٢].

وقال جَلَّجَلَالُهُ عن كلامه لموسى عَلَيۡهِٱلسَّلَامُ: ﴿ هَلۡ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ ۝١٥ إِذۡ نَادَىٰهُ رَبُّهُۥ بِٱلۡوَادِ ٱلۡمُقَدَّسِ طُوًى ۝١٦ ٱذۡهَبۡ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴾[النازعات:١٥-١٧].

وقال عز من قائل: ﴿ وَيَوۡمَ يُنَادِيهِمۡ فَيَقُولُ أَيۡنَ شُرَكَآءِيَ ٱلَّذِينَ كُنتُمۡ تَزۡعُمُونَ ﴾[القصص: ٦٣].

---

(١) ينظر: معجم الصحاح، الجوهري: (٦/٢٥٠٥).

وبناءً على هذه النصوص فإنه يثبت لله الكلام بصوتٍ؛ يدل على ذلك ذكره تعالى لنص كلامه الذي قاله بعد ذكره للنداء، مما يدل على أنه نادى بكلام وقول له صوت، كما في الآيات السالف ذكرها.

قال شيخ الإسلام ابن تيمة رَحِمَهُ ٱللَّهُ : «والنداء في لغة العرب هو: صوت رفيع؛ لا يطلق النداء على ما ليس بصوتٍ لا حقيقة ولا مجازاً، وإذا كان النداء نوعاً من الصوت فالدال على النوع دال على الجنس بالضرورة؛ كما لو دل دليلٌ على أن هنا إنساناً فإنه يعلم أن هنا حيواناً، وهذا كما أنه إذا أخبر أنه له علماً وقدرةً دله على أن له صفةً» [١].

ب- قول الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ لموسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ: ﴿ فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ يَٰمُوسَىٰٓ ﴿١١﴾ إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ إِنَّكَ بِٱلۡوَادِ ٱلۡمُقَدَّسِ طُوٗى ﴿١٢﴾ وَأَنَا ٱخۡتَرۡتُكَ فَٱسۡتَمِعۡ لِمَا يُوحَىٰٓ ﴾[طه:١١-١٣]. فذكر سبحانه أنه نادى موسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ، وأمره أن يستمع إليه؛ وسماعه له يدل على أنه كلمه بصوت؛ فإنه لا يُسمع إلا الصوت [٢].

ت- عن أبي سعيد الخدري رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُ قال: قال النبي ﷺ: «يقول الله عز وجل يوم القيامة: يا آدم، فيقول: لبيك ربنا وسعديك. فينادى بصوتٍ: إن الله يأمرك أن تخرجَ من ذريتك بعثاً إلى النار.. الحديث» [٣].

---

(١) مجموع الفتاوى: (٦/ ٥٣١).

(٢) ينظر: المصدر السابق نفسه.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب: (وترى الناس سكارى)، حديث رقم: (٤٧٤١).

فهذه الأدلة، وغيرها من الأدلة الواردة في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، تثبت أن الله يتكلم بحروف وصوت مسموع وهذا هو مقتضى الكلام؛ فإنه يدل على اللفظ والمعنى بطريق العموم، وهذا هو مذهب أهل السنة من السلف والخلف، فإذا قيل تكلم فلانٌ كان المفهوم منه عند الاطلاق اللفظ والمعنى جميعاً.

وفي هذا ردٌ على الفلاسفة والمتكلمين؛ القائلين بأن الكلام هو المعنى القائم بالنفس، وأنه يفيض على الأنبياء والرسل فيعبرون عنه بألفاظهم؛ إذ لو كان ما يقولون صحيحاً لما اختص الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ نبيه موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بإسماعه كلامه،؛ فلو كان تكليمه لموسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ إلهاماً ألهمه إياه من غير أن يسمع صوتاً لم يكن فرقٌ بين الإيحاء إلى غيره والتكليم له، ولكنَّ القرآن الكريم فرق بين هذا وهذا؛ كما في قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴾ [الشورى: ٥١].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد علم بإجماع الأمة ما استفاضت به السنن عن النبي ﷺ من تخصيص موسى بتكليم الله إياه، فدل ذلك على أن الذي حصل له ليس من جنس الإلهامات وما يدرك بالقلوب، إنما هو كلام مسموع بالآذان، ولا يسمع بها إلا ما هو صوت» [(١)]

٢-الرد على زعمهم أن الكلام مخلوق يخلقه الله في غيره ليتكلم عنه:

يعتبر القول بخلق كلام الله تعالى، ومنه القرآن، من أعظم الشناعات التي قال بها المتكلمون من المعتزلة ومن وافقهم، وكذلك قول الأشاعرة بأن آحاد الكلام وحروفه مخلوقة ومحدثة، وأما المعنى القائم بالنفس فهو الكلام القديم.

---

(١) مجموع الفتاوى: (٦/٥٣٢، ٥٣٣).

ويمكن الرد على ما ذهبوا إليه بما يلي:

أ- أنه لو صح أن يكون الله متكلماً بكلامٍ يقوم بغيره؛ للزم أن يكون ما أحدثه من الكلام في الجمادات كلامَه، وكذلك -أيضاً- ما خلقه في الحيوانات، وهذا محال.

ب- أنه لو صح أن يوصف أحدٌ بصفة قامت بغيره، لصح أن يقال للبصير أعمى، وللأعمى بصير؛ لأن البصير قد قام وصف العمى بغيره، والأعمى قد قام وصف البصر بغيره؛ ولو صح ذلك لصح أن يوصف الله تعالى بالصفات التي خلقها في غيره؛ من الألوان والروائح والطعوم والطول والقصر.

ت- أن من لوازم قولهم أن كلامه ما يخلقه في غيره؛ أن تكون الشجرة هي القائلة لموسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿ إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ ﴾[طه: ١٢]، وهل يقول ذلك إلا رب العالمين؟، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً.

ث- من لوازم قولهم في أن كلام الله ما يقوم بغيره؛ أن يكون قول فرعون الذي حكاه الله عنه بقوله: ﴿ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ ﴾[النازعات:٢٤]. هو قول الله، وأعظم بذلك من ضلال مبين.

ولما مضى من أمورٍ ولوازم فاسدة مترتبة على قول المتكلمين بأن كلام الله هو ما يخلقه في غيره؛ فقد أجمع أهل السنة على كفر من قال بخلق القرآن، وشبهوه بمن يعبد الأصنام [١].

وقد نقل البخاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه ((خلق أفعال العباد)) تكفيرَ أهل السنة لمن قال بأن كلام الله مخلوق قائم بغيره، واعتبار من قال بقول الجهمية زنديقاً

(١) ينظر: السنة، عبد الله بن أحمد بن حنبل، ص: (١٧٢، ١٧٣).

يستتاب وإلا فإنه يقتل[١]؛ وما ذلك إلا لمخالفة أهل الكلام لكتاب الله وسنة رسولهﷺ، ولأنهم جعلوا الله كالجمادات، بل جعلوا خلقه أكمل منه؛ فإنه من المعلوم بالضرورة أن المتكلم أكمل من غير المتكلم، وكل ما كان صفة كمال في المخلوق فالله تعالى أولى به، وليس كمثله شيء، له الأسماء الحسنى والصفات العليا تبارك وتعالى.

(١) ينظر: كتاب خلق أفعال العباد، البخاري، ص: (٧-٢٤).

المبحث الخامس

أثر الفلاسفة على المعتزلة في مسألة خلق الله تعالى وإيجاده للمخلوقات

المطلب الأول

تعريف الخلق لغةً، وشرعاً

أولاً: تعريف الخَلق لغةً:

الخلق في لغة العرب يطلق ويراد به: التقدير، والإنشاء، والإيجاد، والإبداع، وقد يراد به المخلوق.

قال ابن فارس: «الخاء واللام والقاف أصلان: أحدهما: تقدير الشيء، والآخر: ملاسة الشيء. فأما الأول فقولهم: خلقت الأديم للسقاء، إذا قدرته.. وأما الأصل الثاني: فصخرة خلقاء أي ملساء»[1].

وجاء في معجم الصحاح: «الخلق: التقدير. يقال: خلقت الأديم، إذا قدرتَه قبل القطع»[2].

وقال ابن منظور: «والخلق في كلام العرب ابتداع الشيء على مثالٍ لم يسبق إليه، وكل شيء خلقه الله فهو مبتدئه على غير مثال سُبِقَ إليه.. ابن سيده: خلق الله الشيء يخلقه خلقاً: أحدثه بعد أن لم يكن، والخلق يكون المصدر، ويكون

---

(١) معجم مقاييس اللغة: (٢/٢١٣، ٢١٤).

(٢) الجوهري: (٤/١٤٧١).

المخلوق.. والخلق: التقدير؛ وخلق الأديم يخلقه خلقاً: قدّره لما يريد قبل القطع))[١].

ثانياً: تعريف الخلق شرعاً:

ورد لفظ الخلق في القرآن والسنة في عدة نصوص، وقد أتى في كل النصوص بالمعاني الواردة في لغة العرب، فهو يعني: الإبداع والإنشاء من العدم، كما يعني تقدير الأشياء، وقد أطلق في بعض النصوص على المخلوق.

والخلق في القرآن والسنة: صفةٌ فعلية قائمةٌ بالله تعالى، متعلقةٌ بمشيئته وقدرته، وهي تعني: إبداع الكائنات وإنشائها من العدم وفق تقدير الله جَلَّجَلَالُهُ لها. ومن النصوص الواردة في ذلك: قول الله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الأعراف:٥٤].

فخلقه سبحانه وتعالى يتضمن : الإبداع والإنشاء، ويتضمن التقدير[٢]، وفي ذلك يقول عز من قائل: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان:٢].

وقد وصف الله نفسه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بقوله: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَـٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ﴾ [الحشر:٢٤]. قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ : ((الخلق : التقدير، والبراء: هو الفري، وهو: التنفيذ وإبراز ما قدره وقرره إلى الوجود، وليس كل من قدّر شيئاً

---

(١) لسان العرب: (٢/١٢٤٤، ١٢٤٥).

(٢) ينظر: كتاب بغية المرتاد، ابن تيمية، ص: (٢٤٠).

ورتبه يقدر على تنفيذه وإيجاده سوى الله عز وجل.. ولهذا قال: ﴿ٱلۡمُصَوِّرُ﴾، أي: الذي ينفذ ما يريده على الصفة التي يريدها))(١).

وقد ورد وصف الله تعالى بالخلق في السنة، ومن ذلك قول النبي ﷺ: ((لما خلق الله الخلق كتب في كتابه، وهو يكتب على نفسه، وهو وَضِعٌ عنده على العرش: إن رحمتي تغلب غضبي))(٢)، وفي رواية: ((لما قضى الله الخلق)) (٣)، والخلق في هذه الأحاديث النبوية الشريفة بمعنى: التقدير؛ ويدل على ذلك ما ورد عن النبي ﷺ من أن الكتابة كانت قبل إيجاد المخلوقات في قوله عَلَيۡهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: ((إن الله كتب كتاباً قبل أن يخلق الخلق))(٤).

ومما ينبغي أن يُعلم أن صفة الخلق التي يوصف الله تعالى بها، كما في الآيات والأحاديث السابقة هي فعلٌ من أفعاله جَلَّجَلَالُهُ؛ فإن الخلق مصدر الفعل خَلَقَ، يقال: خَلَقَ يَخْلُقُ خَلْقاً؛ وبناءً عليه فإن الخلق الذي هو فعل الله تعالى ليس هو المخلوق؛ لأن لفظ ((المخلوق)) يسمى مفعول المصدر، وليس هو المصدر نفسه.

ولكن قد يطلق لفظ المصدر على المفعول، كما في قول الله تعالى:﴿ هَـٰذَا خَلۡقُ ٱللَّهِ﴾[لقمان:١١]. والمراد: هذا مخلوق الله.

---

(١) تفسير القرآن العظيم: (١٣/٥٠٣، ٥٠٤).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: التوحيد، باب قول الله تعالى: (ويحذركم الله نفسه)، حديث رقم: (٧٤٠٤).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: التوحيد، باب: (ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين)، حديث: (٧٤٥٣)، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: التوبة، باب في سعة رحمة الله وأنها سبقت غضبه، حديث رقم: (٢٧٥١).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: التوحيد، باب: (بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ) حدري رقم: (٧٥٥٤).

وليس المراد بالخلق الذي بمعنى المخلوق في هذه الآية الخَلقَ الذي بمعنى الإبداع والتقدير المذكور في الآيات والأحاديث السابقة(١).

وأهل السنة يفرقون بين الخلق الذي هو فعل الله جَلَّجَلَالُهُ وبين المخلوق الذي هو مفعوله تبارك وتعالى؛ فيثبتون لله فعل الخلق، وإذا كان الخلق فعله فهو بمشيئته؛ إذ يمتنع أن يكون فعله بغير مشيئته؛ وذلك يعني أنه لم يزل متصفاً بالخلق أزلاً؛ فهو متصف بالخلق قبل أن يخلق المخلوقات، ثم هو يخلق ما شاء، متى شاء، كيف شاء سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ (٢).

وهذا المفهوم هو الذي عليه السلف الصالح رَحِمَهُمُٱللَّهُ؛ فهم متبعون للكتاب والسنة المطهرة، التي أثبتت لله تعالى صفة الخلق الفعلية.

قال ابن مندة رَحِمَهُٱللَّهُ (٣): ((والخالق: هو المُقَدِّر الفاعل الصانع، وهو البارئ والمصور، فهذه صفة قُدرته. والخلق منه على ضروب: منها ما خلق بيده ويخلق إذا شاء. فقال: ﴿ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ ﴾ [ص:٧٥]. ومنها: خلق بمشيئته وكلامه ويخلق إذا شاء، ولم يزل موصوفاً بالخالق البارئ المصور قبل الخلق، بمعنى أنه يخلق ويصور))(٤).

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: (١٦/ ٣٦٤، ٣٦٥).

(٢) ينظر: المصدر السابق نفسه.

(٣) محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى، أبو عبد الله العبدي الأصبهاني، ولد سنة: (٣١٠هـ)، وتوفي سنة: (٣٩٥هـ)، من كبار حفاظ الحديث، الراحلين في طلبه، المكثرين من التصنيف فيه. من كتبه: كتاب التوحيد ، وكتاب الإيمان، وكتاب الرد على الجهمية، وغيرها، (ينظر: الأعلام، الزركلي: ٦/ ٢٩).

(٤) كتاب التوحيد، تحقيق د. محمد الوهيبي، ود. موسى الغصن، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ ص: (٣١٦).

قال البخاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ : ((وقال أهل العلم: التخليق فعل الله، وأفاعيلنا مخلوقة... ففعل الله صفة الله، والمفعول غيره من الخلق)) [١].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ : ((وإذا كان الخلق فعله والمخلوق مفعوله، وقد خلق الخلق بمشيئته، دل على أن الخلق فعل يحصل بمشيئته، ويمتنع قيامه بغيره، فدل على أن أفعاله قائمة بذاته، مع كونها حاصلة بمشيئته وقدرته)) [٢].

(١) كتاب خلق أفعال العباد، ص: (١١٢).

(٢) مجموع الفتاوى: (٦/ ٢٣٠).

المطلب الثاني

معنى الخلق في اصطلاح الفلاسفة والرد عليهم

أولاً: معنى الخلق في اصطلاح فلاسفة اليونان:

الخلق عند الفلاسفة هو: ((إفادة وجودٍ كيف كان. ويقال: لإفادة وجودٍ بطريق الاختراع من غير سبق مادةٍ فيها قوة وجوده وإمكانه))[١].

ويمكن تقسيم فلاسفة اليونان من حيث موقفهم من خلق الله تعالى للعالم إلى ثلاثة أقسام هي[٢]:

القسم الأول: أصحاب الفلسفة المادية:

وهم الذين يقولون: إن السبب الأول في مبدأ العالم ليس شيئاً خارجاً عن المادة، ويقولون بالصدفة في منشأ الوجود.

ويستمد هؤلاء فكرتهم في الصدفة وحركة المادة بعد الصدفة من التغير الذي ينشأ داخل المادة بفعل المادة نفسها، واستعداداتها وقوانينها المكنونة في داخلها؛ دون حاجة إلى موجِدٍ وراء المادة أو محرك من خارجها.

والقائلين بهذا القول هم الفلاسفة المتقدمون عن سقراط وأفلاطون، وهم ينقسمون إلى قسمين–أيضاً–:

١–الفلاسفة الدهريون الذين لا يؤمنون بوجود إله، وهؤلاء قلةٌ.

---

(١) معيار العلم، الغزالي، ص: (٣٥٧)، وينظر: الحدود، ابن سينا، ضمن كتاب: المصطلح الفلسفي عند العرب، الأعسم، ص: (٢٦٢).

(٢) ينظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل: (١/ ١١٤)، وينظر كتاب: الله والعالم بين الفلسفة والدين، د عبد المعطي بيومي، ص: (٣).

٢- الفلاسفة الذين يقرون بوجود إله وعالم آخر فوق العالم المادي؛ لكنهم لا يقولون بأنه الإله الخالق، وينفون عنايته بالكون، مثل طاليس، وهرقليطس، واكسيونوفان [١].

القسم الثاني: أصحاب الفلسفة المثالية:

وهم الذين يقرون بأن لهذا الكون سبباً فاعلاً؛ هو السبب الأول في وجوده على هذا النحو؛ ولأنه سبب أول فلابد أن يكون في حقيقته مختلفاً عن حقيقة المادة التي خلقها على رأي من يقول بالخلق من العدم، أو التي حركها على رأي من يقول بأن دور السبب الأول هو أنه وهب المادة حركتها الأولى.

وأبرز من يمثل الفلسفة المثالية هم: أفلاطون، وأرسطو، وأفلوطين، وفيما يلي بيان موقف كل منهم في مسألة الخلق:

١- أفلاطون:

يعتبر أفلاطون من الفلاسفة القائلين بحدوث العالم وأن له محدثاً ويسميه ((الصانع))، ويرى أنه خيرٌ من كل وجه؛ لذلك لم يقل بأنه خلق كل شيء، إنما خلق ما هو خير فحسب؛ وعلى هذا الأساس يكون التكثر الذي في عالم الحس صادراً عن مصدرٍ آخر غير ((الصانع))؛ لذا يقول بأن العالم مصنوع بواسطة الآلهة الأزليين [٢].

ويرى أفلاطون: أن للعالم وجودان ؛ الأول: الوجود العقلي الثابت غير المتحرك، وهو عالم المثل -كما يسميه- وهو عنده غير مادي، لا تدركه الحواس

---

(١) ينظر: الباب الثاني، الفصل الأول من هذا البحث.

(٢) ينظر: محاورة طيماوس، افلاطون، ضمن المحاورات الكاملة، ص: (٤٢٠، ٤٢١)، وينظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل: (٢١٩/١).

وإنما يدرك بالتأمل فيه بالعقل فقط، وعلى غراره صنع الله الوجود الثاني وهو: الوجود المادي المتحرك ، وهو تقليد لعالم المثل(١).

وقد ورد عن أفلاطون: أن الحدوث إنما كان بإعادة تشكيل مادةٍ قديمةٍ، ولم يكن من عدمٍ محض (٢).

٢-أرسطو:

وهو القائل بقدم العالم وأزليته؛ لذا فإنه ينكر أن يكون الله قد خلق العالم، وإنما هو علة غائية للكون، وقد جعل وظيفته مقصورةً على تحريك العالم بقوة تعقله لذاته، فليس الله فاعلاً حقيقةً-عنده- بل بالقوة، وفعله ذاته؛ ولقوة عقله لذاته فإن العالم يتحرك شوقاً إليه (٣).

٣-أفلوطين:

وقد حاول التوفيق بين قول أفلاطون بأن العالم مصنوع، وبين قول أرسطو بان العالم قديم لم يخلقه الله؛ فابتدع نظرية(الفيض في الإبداع)، وملخص نظريته ما يلي:

أن الواحد المحض الذي لا هوية له-ويقصد به الله تعالى عن وصفه علواً كبيراً- تام فوق التمام؛ لم يكن بممكن أن يبدع الشيء الناقص بلا توسط، ولا يمكن أن يبدع الشيء التام تاماً فوق التمام مثله؛ لأن المُبْدَعَ لابد أن يكون في درجةٍ دون المُبْدِع.

---

(١) ينظر: محاورة طيماوس، أفلاطون، ضمن المحاورات الكاملة، ص: (٤٤١).

(٢) ينظر: المصدر السابق، ص: (٤٣٩).

(٣) ينظر: مقالة اللام من كتاب ما وراء الطبيعة، أرسطو، ضمن كتاب: أرسطو عند العرب، عبد الرحمن بدوي، ص: (٧، ٨).

ولشدة تمام الواحد المحض وإفراطه حدث منه شيء آخر تام، وهذا الشيء التام التفت إلى مبدعه، وألقى إليه بصره، وامتلأ منه نوراً وبهاءً؛ فصار عقلاً لذلك، وقد ابتدع الواحد المحض هويّة العقل لشدة سكونه، ثم صار هذا العقل يحاكي في أفعاله الواحد الحق؛ لذلك أفاض الواحد الحق على العقل قوىً كثيرةً عظيمة.

وبناءً على تلك القوة العظيمة في العقل؛ أبدع صورة النفس من غير أن يتحرك؛ تشبهاً بالواحد الحق، وقد أبدع العقل صورة النفس من الهويّة التي ابتدعت من الواحد الحق بتوسط هويّة العقل.

أما النفس؛ فلما كانت معلولةً من معلولٍ؛ فلم تقو على أن تفعل فعلها بغير حركة وهي ساكنة، بل فعلته بحركةٍ وأبدعت الطبيعة والعالم المحسوس، ويسمى فعلها صنماً؛ لأنه فعل غير ثابت ولا باق، ولأنه كان بحركة.

وإذا أرادت النفس أن تعمل شيئاً ما؛ فإنها تنظر إلى العقل الذي كان منه بدؤها، فإذا نظرت إليه امتلأت قوةً ونوراً، وإذا أرادت أن توجد صنماً -أي مخلوقاً- تحركت إلى أسفل، فتبتدع صنماً هو: الحس والطبيعة في الأجرام المبسوطة، والنبات والحيوان وكل جوهر؛ لذلك فإن النفس متعلقةٌ بها.

ويُرجِع أفلوطين تعلق النفس بالطبيعة السفلية إلى غفلتها عن العقل؛ فإنها لما كانت في العقل وكانت شاخصة إليه لم تكن مفارقة، فلما غفلت وكَلَّ عنه بصرُها فارقته وسلكت سفلاً من أول الأشياء المبدعة إلى آخرها.

كما يقول بأن تعلقها بالموجودات وأن كان فيه خير إلا أنه خسيس بالنسبة إلى الأشياء العالية الكائنة في العالم العقلي [١].

القسم الثالث: أصحاب الفلسفة (اللاأدرية).

وهم الشكاك الذين لم يعطوا موقفاً فكرياً محددا نحو المسائل الغيبية غير المحسوسة.

ثانياً: مفهوم الخلق في اصطلاح الفلاسفة المنتسبين للإسلام:

يُعرِّف الفلاسفة المنتسبون للإسلام الخَلْقَ بمثل التعريف السابق لدى فلاسفة اليونان، وقد تباينت آراؤهم في مسألة نسبة الخلق إلى الله تعالى؛ وذلك تبعاً لتباين آراء الفلاسفة السابقين لهم من اليونان.

فالكندي وهو من أوائل الفلاسفة المنتسبين للإسلام، كان يثبت خلق الله تعالى للعالم، وإبداعه له، ويقول بأن العالم مُحدَث [٢]، ويعرِّف الإبداع بقوله: ((إظهار الشيء عن ليس-أي من العدم-))[٣].

أما الفارابي، وابن سينا، فقد قالا بنظرية الفيض التي قال بها أفلوطين؛ كما جمعا بين قول أفلاطون، وأرسطو في ذلك.

---

(١) ينظر: الفصل العاشر في العلة الأولى والأشياء التي ابتدعت منها من كتاب: أثولوجيا، أفلوطين، ضمن كتاب: أفلوطين عند العرب، عبد الرحمن بدوي، ص: (١٣٤-١٣٧).

(٢) رسالة الكندي في وحدانية الله وتناي جرم العالم، ضمن رسائله الفلسفية: (١/١٥٧).

(٣) ينظر: الحدود والرسوم، الكندي، ضمن كتاب: المصطلح الفلسفي عند العرب، الأعسم، ص: (١٩٠).

فالفارابي يقول بقدم العالم، وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى، ومعلولاً له، غير متأخر عنه بالزمان، ويرى بأن الكل يصدر عن الله الواحد؛ الذي بسبب تعقله يصدر العالم -كما قال أرسطو-.

وهو يقول: أن صور الأشياء ومُثُلَها موجودة عند الله تعالى منذ الأزل- كما قال أفلاطون-، كما يقول: بأن الله تعالى يفيض عنه مثاله، ويسمى العقل الأول، وهو الذي يحرك الفلك الأكبر، وتأتي بعد العقل الأول عقول ثمانيةٌ تباعاً؛ يصدر بعضها عن بعض، وكل واحدٍ منها نوع على حدة، وهذه العقول هي التي تصدر عنها الأجرام السماوية، ويفسر الفارابي هذه العقول التسعة مجتمعةً- العقل الأول إضافةً إلى الثمانية بعده- بأنها الملائكة؛ سعياً منه للجمع بين الفلسفة والدين، ويعتبرها مرتبة الوجود الثانية بعد الله تعالى، ثم يأتي في المرتبة الثالثة العقل الفعال وعنه يفيض الوجود. [1].

وكذلك نجد ابن سينا يؤمن بقدم العالم، ويقول بنظرية الصدور والفيض؛ فالواحد -عنده- لا يصدر عنه إلا واحد؛ هو العقل الأول، وإنما تبدأ الكثرة عند ابن سينا من هذا العقل الأول؛ فهو يتأمل المبدأ الأول ويعقله باعتباره واجداً له؛ فيفيض عنه بهذا الاعتبار عقلٌ ثانٍ، وفي ذات الوقت يعقل ذاته باعتباره واجداً بغيره ممكناً بذاته؛ فتفيض عنه نفس كلية هي: صورة الفلك الأقصى، وهنا تبدأ الكثرة في العقل الأول، وكذلك الحال في عقل عقل، وفلك فلك، حتى ينتهي إلى العقل الفعال الذي يدبر أنفسنا [2].

---

(١) ينظر كتاب: آراء المدينة الفاضلة، الفارابي، ص: (٦١-٦٣).

(٢) ينظر: شرح كتاب النجاة لابن سينا، الأسفراييني، ص: (٣٠٣-٣٠٥).

أما ابن رشد: فقد سعى- أيضاً- إلى محاولة الجمع بين القول بقدم العالم، والقول بأنه محدث.

إلا أنه رفض نظرية الفيض التي قال بها أفلوطين، كما اعتبر أن قول ابن سينا بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد قول باطل.

وقد جمع ابن رشد بين القولين بقوله: إن المادة التي يتكون منها العالم قديمة، وإن الحادث والمخلوق هو الطارئ عليها من الأعراض والصور المختلفة.

لذلك فهو يرى بأنه لا يوجد شيء من عدم، ولا عدم بعد وجود، وأن المادة وجدت مع الله؛ إذ أنه علة لها- كما قال أرسطو-[1].

الرد على الفلاسفة فيما ذهبوا إليه في مسألة خلق الله للعالم:

أولاً: الرد على الفلاسفة الدهريين الملحدين؛ القائلين بأن المادة هي الخالقة والموجدة لهذا الكون، على اختلاف أقوالهم في ماهية الأصل الذي وجدت منه – عند من قال منهم بالمواد الأولية التي صدرت عنها الأشياء-، أو من قال منهم بأن العالم تكون صدفة بالتقاء الذرات. وذلك من خلال النقاط التالية:

١- مخالفة ما ذهبوا إليه للفطرة وللعقل وللحس وبيان ذلك:

أ- مخالفتهم للفطرة التي فطر الله الناس عليها من ضرورة وجود الله الرب الخالق والمدبر للكون ، إذ أنهم هم بأنفسهم لم يستطيعوا الانفكاك عن هذه الضرورة، فاخترعوا مدبراً للكون، دلتهم إليه

---

(١) ينظر: تهافت التهافت، ابن رشد: (١/١٢٤-١٢٧)، وينظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ترجمة د. محمد ابو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ص: (٣٨٩-٣٩١).

عقولهم السقيمة التي ضلت عن طريق الهدى والرشاد. والمقصود أنهم وجدوا من أنفسهم ضرورة أن يكون هنالك خالق أول مدبر للأشياء، حتى وإن جعلوه غير الله تعالى.

وهذا مصداق حديث النبي ﷺ: «ألا إن ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم مما علمني يومي هذا. كل مالٍ نحلته عبداً حلال. وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم. وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم. وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأَمَرَتْهُم أن يشركوا بي مالم أنزل به سلطاناً ..الحديث»[1].

ب- مخالفة ما ذهبوا إليه للعقل الصحيح؛ وذلك أنه قد تقرر في العقل الصحيح أن المخلوق لابد له من خالق، والحوادث لابد لها من محدث. قال الله عز من قائل: ﴿أَمْ خُلِقُواْ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ۝٣٥ أَمْ خَلَقُواْ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ ۝٣٦﴾ [الطور:٣٥، ٣٦].

قال ابن سعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذا استدلال عليهم بأمر لا يمكنهم فيه إلا التسليم للحق، أو الخروج عن موجب العقل والدين، وبيان ذلك: أنهم منكرون لتوحيد الله، مكذبون لرسوله، وذلك مستلزم لإنكار أن الله خلقهم. وقد تقرر في العقل مع الشرع، أن الأمور لا تخلو من أحد ثلاثة أمور: إما أنهم خلقوا من غير شيء أي: لا خالق

---

(١) أخرجه لإمام مسلم في صحيحه، من حديث عياض بن حمار الأشجعي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار، حديث رقم: (٢٨٦٥).

لهم، بل وجدوا من غير إيجاد ولا موجد، وهذا عين المحال. أم هم الخالقون لأنفسهم، وهذا أيضاً محال؛ فإنه لا يتصور أن يوجدوا أنفسهم. فإذا بطل هذان الأمران، وبان استحالتهما، تعين القسم الثالث: أن الله الذي خلقهم، وإذا تعين ذلك، عُلِمَ أن الله تعالى هو المعبود وحده، الذي لا تنبغي العبادة ولا تصلح إلا له تعالى))[١].

ت- مخالفتهم للحس؛ فهم يشاهدون بأبصارهم، ويدركون بحواسهم عِظَمَ خلق السماوات والأرض، وتعاقب الليل والنهار فيها، والشمس والقمر وسير الأفلاك، وخلق الناس والدواب، وجَمَالها ودقة صنعها، ويشاهدون اختلاف أصنافها، وألوانها، مما يرشدهم إلى أن لكل ذلك خالقاً عظيماً أبدعها وسواها. قال الله تعالى: ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَا تُغْنِى ٱلْءَايَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ ﴾ [يونس:١٠١]. فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يدعو عباده إلى النظر لما في السماوات والأرض، والمراد بذلك: ((نظر التفكر والاعتبار والتأمل، لما فيها وما تحتوي عليه، والاستبصار؛ فإن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون، وعبراً لقوم يوقنون، تدل على أن الله وحده المعبود المحمود، ذو الجلال والإكرام، والأسماء والصفات العظام))[٢].

---

(١) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ص: (٨١٦).

(٢) المصدر السابق، ص:(٣٧٥).

وقال تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا ۚ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴿٢٧﴾ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿٢٨﴾ ﴾[فاطر:٢٧، ٢٨].

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ((فسل المُعَطِّل: أهذا فعل الطبيعة؟، وهل في الطبيعة اقتضاء هذا الاختلاف والافتراق في النوع؟، وأين قول الطبائعيين: إن فعلها متشابهٌ لأنها واحدةٌ في نفسها، لا تفعل بإرادة ولا مشيئة، فلا يمكن اختلاف أفعالها!، فكيف يجمع المعطل بين هذا وهذا؟، ﴿ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴾[الحج:٤٦]))[١].

٢- مما يدل على فساد قولهم أنهم مختلفون فيما بينهم في أصل المادة التي صدرت عنها الأشياء، فبعضهم يناقض بعضاً في ذلك؛ وكل ذلك لاعتمادهم على عقولهم وأهوائهم، فتشتت أقوالهم وجعلوا الإله الواحد آلهة متعددةً؛ مما جعل من جاء بعدهم من الفلاسفة السوفسطائيين يقولون بنظرية الشك التي نسفت تخبطات المتقدمين، ثم جعلت المتألهين منهم، كسقراط، وأفلاطون؛ ينادون بالتوحيد والإيمان بوجود الله تعالى – وقد سبق بيان ذلك عند الحديث عن المدارس الفلسفية[٢].

---

(١) مفتاح دار السعادة: (٢/ ٢١٤).

(٢) ينظر: التمهيد من هذا البحث.

وسيكون هناك مزيد رد وتفصيل على قول الفلاسفة الذين يقرون بوجود الإله مع نفيهم لخلقه وتدبيره للكون، في الباب الثالث من هذا البحث بإذن الله تعالى.

ثانياً: الرد على قول أفلاطون ومن وافقه بوجود المثل العقلية، وجعلها هي الأمور الغيبية، وأن الله جعل عالم الحس المادي على مثالها، ويرد عليهم بأن يقال:

إن ما يثبتونه من العقليات عند التحقيق ليس إلا ما يثبت في عقل الإنسان، كالأمور الكلية؛ فإنها عقلية مطابقة لأفرادها الموجودة في الخارج؛ ولهذا كان منتهى محققيهم إثبات الوجود المطلق، وهو الوجود المشترك بين الموجودات. وهذا إنما يكون مطلقاً في الأذهان لا في الأعيان.

وبهذا يعلم أن عالم المثل الذي قال به أفلاطون والفارابي وغيرهم، إنما هو عالم خيالي وهمي، وهو بخلاف ما أخبرت به الرسل -عليهم السلام- من أمور الغيب؛ فهي أمور ثابتة موجودة حقيقية أكمل وأعظم مما نشهده في هذه الدار، كما أنها أمور محسوسة بعد الموت، وليست عقلية خيالية قائمة بالعقل فقط كما هو حال المثل الأفلاطونية[١].

ثالثاً: الرد على زعمهم أن الله تعالى علة تامة تستلزم معلولها، وعليه فالعالم قديم. ويكون الرد عليهم بعدة أمور منها:

١-أن القول بعلة تامة تستلزم معلولها يستلزم ألا يحدث شيءٌ، وأن كل ما حدث في العالم حدث بغير إحداث مُحْدِث؛ فالعلة التامة المستلزمة لمعلولها يقترن بها معلولها، فكل ما حدث في العالم من حوادث لا يجوز

(١) ينظر: الرد على المنطقيين، ابن تيمية، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٣م:(٦٠/٢).

أن يحدث عن هذه العلة التامة؛ لأن ذلك يستلزم: إما عدم هذه الحوادث، أو قدمها، وكلاهما باطل، لأن الحوادث موجودة، ولأنها ليست قديمة، بل متجددة.

٢-ليس هناك ما يصدر عنه الممكنات سوى الواجب بنفسه، فإذا امتنع صدور الحوادث عنه، وليس هناك ما يحدثها غيره، لزم أن تحدث بلا محدث.

٣-لو قُدِّر أن غيره أحدثها، فإن كان واجباً بنفسه كان القول فيه كالقول في الواجب الأول، وإن كان غير واجب بنفسه كان ممكنا مفتقراً إلى موجب يجب به.

٤-أن الفلاسفة بقولهم بالعلة التامة المستلزمة لمعلولها قد ناقضوا أنفسهم؛ حيث سموا العالم مخلوقاً مُحدَثاً معلولاً، وهم مع ذلك يجعلونه أزلياً قديماً واجب الوجود بغيره، بحيث يمتنع عدمه [1].

رابعاً: الرد على القائلين بالفيض، وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وذلك من خلال النقاط التالية:

١-أن الأصل الذي بنوا عليه قولهم: ((إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد)) أصل باطل؛ فهو مبني على نفي صفات الله تعالى؛ زعماً منهم أن ذلك

---

(١) ينظر: منهاج السنة النبوية، ابن تيمية: (١/١٦٩)، وينظر: مجموعة الرسائل الكبرى، ابن تيمية، دار إحياء التراث العربي، بيروت: (١/٣٢٧).

منافي للواحد البسيط من كل وجه، وقد تم رد شبهتهم فيما مضى من هذا الفصل [١].

٢-أنه لا يُعلم في العالم واحد بسيط صدر عنه شيء لا واحد ولا أكثر، فهي لم تثبت أصلاً [٢].

٣-أنهم يناقضون أنفسهم بأنفسهم؛ فهم يزعمون أن الله الواحد صدر عنه واحد وهو العقل، وذلك الواحد-أي العقل- صدر عنه عقل، ونفس، وفلك؛ وبهذا يكون الواحد قد صدر عنه كثرة وليس شيئاً واحداً.

كما أن لازم قولهم: ألا يصدر عن الواحد إلا واحد، ولا يصدر عن هذا الواحد إلا واحد-أيضاً-، فيلزم أن يكون كل ما في العالم إنما هو واحد عن واحد، وهذه مكابرة [٣].

٤-أن جميع الصوادر المعلومة في العالم إنما تصدر عن اثنين، وأما الواحد وحده فلا يصدر عنه شيء حتى في الأعراض، والقائلين بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد غاية ما عندهم أن يشبهوا صدور العالم عن الله تعالى بحدوث بعض الأعراض كالشعاع عن الشمس، وهذا باطل؛ لأن تلك الأعراض لم تكن عن أصل واحد، بل عن أصلين؛ وعليه يقال إن صدور الأعيان عن غيرها لا يعلم إلا بالولادة المعروفة [٤].

---

(١) ينظر: المطلب الثالث من المبحث الثاني من هذا الفصل، و ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: (١٧/٢٨٧، ٢٨٨).

(٢)ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: (١٧/٢٨٨).

(٣) ينظر: المصدر السابق نفسه.

(٤) ينظر: المصدر السابق: (١٧/٢٨٩).

٥- أن قول الفلاسفة بتولد وصدور الأشياء عن الواحد أولى بالبطلان من قول المشركين القائلين بالولد لله تعالى؛ إذ الولادة العقلية التي يزعمها الفلاسفة أشد استحالةً من تلك الولادة الحسية؛ فالولادة الحسية تعقل في الأعيان القائمة بنفسها، وأما الولادة العقلية فلا تعقل في الأعيان أصلا، كما أن المشركين الذين زعموا أن لله ولداً أثبتوا ولادةً من أصلين، وهذه هي الولادة المعقولة، وهؤلاء أثبتوا ولادةً من أصل واحد، وهو غير معقول. والله عز وجل قد رد عليهم جميعاً في نفي الولادة عنه تعالى سواءً الولادة العقلية التي يزعمها الفلاسفة، أو الولادة الحسية التي يقول بها النصارى ومن شابههم. قال الله تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤ ﴾[الإخلاص:١-٤] [١].

خامساً: الرد على تسمية الفلاسفة للفائض عن الله تعالى «عقولاً»، وكذلك تفسير الفلاسفة المنتسبين للإسلام للعقول: أنها «الملائكة»:

فإن ذلك مخالف للغة العرب، ولما جاء في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ؛ فإن العقل في لغة الرسول عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ، وأصحابه رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ، وأمته هو: عَرَضٌ من الأعراض، وقد يراد به الغريزة.

أما العقل في لغة الفلاسفة فهو قائم بنفسه. فأين هذا من هذا؟، بل إنهم يزعمون أن هذا العقل رب لجميع العالم، وأن العقل العاشر هو رب كل ما تحت فلك القمر، ومنه تنزلت الكتب على الأنبياء، وهذا كله مخالف للغة العرب،

---

(١) ينظر: المصدر السابق: (١٧/ ٢٩٠-٢٩١).

ولكتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وقد تناولنا مفهوم العقل عند السلف والفلاسفة وأهل الكلام في الباب الأول من هذا البحث.

أما تفسير الفلاسفة المنتسبين للإسلام للعقول بأنها الملائكة؛ فهو أمرٌ مخالف لما جاءت به الرسل عليهم السلام ؛ فإن الله أخبر عن الملائكة لما جاؤوا إلى إبراهيم في صورة البشر أضيافاً، وأخبر عن جبريل حين ذهب إلى مريم وتمثل لها بشراً سوياً، وكان يأتي النبي ﷺ في صورة بشر، كما رآه على صورته التي خلقه الله عليها، وكل ذلك مخالف لما يزعمه الفلاسفة من أن الملائكة هي العقول التي فاضت عن الله تبارك وتعالى.

كما أن الله تعالى وصف ملائكته في القرآن الكريم بقوله: ﴿ وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِۦ مُشْفِقُونَ ﴾ [الأنبياء:٢٦-٢٨]، فبين تعالى أن الملائكة عباد له، بينما الفلاسفة يقولون بأن العقول أرباب. كما بين سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أنه لم يتخذ ولداً، والفلاسفة يقولون بأن العقول التي فاضت عنه ويجعلونها الملائكة متولدةٌ عن الله- تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً[1].

---

(١) ينظر: الرد على المنطقيين، ابن تيمية: (٢/٣١-٣٣)، وينظر: الصفدية، ابن تيمية: (١/٨، ٩).

المطلب الثالث

مفهوم الخلق عند أهل الكلام من المعتزلة ومن وافقهم، وأثر الفلاسفة عليهم في ذلك، والرد عليهم

أولاً: مفهوم الخلق عند المعتزلة ومن وافقهم:

الخلق عند أهل الكلام من المعتزلة، ومن وافقهم من الأشاعرة، والماتريدية، وغيرهم، يُعَرَّف بأنه: التقدير، والإنشاء، والإبداع؛ بناءً على ذلك فإن المتكلمين موافقون للمعنى اللغوي للخلق.

قال القاضي عبد الجبار: «الخلق هو إحداث الشيء مقدراً» [١]، وقال: «الخلق هو الإنشاء والإبداع» [٢].

ويقول أبو المعالي الجويني: «والخلق قد يراد به الاختراع، وهو أظهر معانيه، وقد يراد به التقدير» [٣].

وقال الرازي: «الخلق عبارة عن الإيجاد، والتكوين، والإخراج من العدم إلى الوجود» [٤].

وينفي المعتزلة ومن تبعهم من المتكلمين أن يكون الله تعالى متصفاً بالخلق- بهذا المعنى- أزلاً، حتى أحدث الخلق.

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل: (٨/٢٥٧).

(٢) المصدر السابق: (٧/٢٢١).

(٣) كتاب الإرشاد، ص: (١٤٨).

(٤) المطالب العالية: (٩/١٣٧).

ويؤولون صفة الخلق لله تعالى بالإرادة والقدرة، كما يفسرون الخلق بالمخلوق؛ وذلك بناءً على منهجهم في نفي الصفات عن الله جَلَّجَلَالُهُ .

قال أبو الحسن الأشعري: ((واختلف الناس في خلق الشيء، هل هو الشيء أم غيره؟ فقال أبو الهذيل: خلق الشيء الذي هو تكوينه بعد أن لم يكن، هو غيره، وهو: إرادته له، وقوله له كن.. وقال بشر بن المعتمر: خلق الشيء غيره، والخلق قبل المخلوق، وهو: الإرادة من الله للشيء، وقال إبراهيم النظام: الخلق من الله سبحانه الذي هو التكوين هو: المكوَّن؛ وهو الشيء المخلوق)) [١].

وقال القاضي عبد الجبار: ((الخلق إنما هو التقدير، والمخلوق هو الفعل المقدّر بالغرض والداعي، المطابق له على وجهٍ لا يزيد عليه ولا ينقص عنه)) [٢].

وقد ذهب متأخرو الأشاعرة، ومن وافقهم إلى القول بأن صفة الخلق ليست صفةً قائمةً بذات الله تعالى في الأزل؛ كما فسروا الخلق بالمخلوق؛ يقول الجويني في ذلك: ((ولا ترجع من الخلق صفةٌ متحققةٌ إلى الذات، فلا يدل الخالق على إثبات الخلق؛ ولذلك قال أئمتنا: لا يتصف الباري تعالى في أزله بكونه خالقاً؛ إذ لا خلق في الأزل، ولو وصف بذلك على معنى أنه قادرٌ كان تجوزاً)) [٣].

---

(١) مقالات الإسلاميين: (٢/ ٥١، ٥٢).

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص: (٥٤٦-٥٤٨).

(٣)الإرشاد ، ص: (١٤٣).

ثانياً: أثر الفلاسفة على المعتزلة ومن وافقهم من المتكلمين في مفهوم الخلق.

الباحث في مسألة الخلق عند المعتزلة، ومن وافقهم من المتكلمين؛ يجد أنهم قد تأثروا بمفهوم الخلق عند فلاسفة اليونان، ومن تبعهم من الفلاسفة المنتسبين للإسلام؛ ويتضح هذا الأثر من عدة وجوه هي كما يلي:

الوجه الأول: نفيهم الخلق عن الله تعالى كصفة فعلية، وتفسيرهم لها بالإرادة والقدرة تجوزاً، وهذا هو ما يقول به الفلاسفة، فإن الله عندهم خالق بالقوة وليس بالفعل؛ وذلك بناءً على نفيهم الحركة عن الله تعالى؛ كما سبق أن بينا ذلك في المباحث السابقة من هذا الفصل.

الوجه الثاني: من المسائل الثابتة عند المعتزلة قولهم: إن المعدوم شيء ثابت في العدم؛ كما أنهم يسبغون على المعدومات صفات الموجودات، ويرون أن العالم جملةً من المعدومات الثابتة في العدم، وأن الله يخرجها من العدم الثابت إلى الوجود[1].

وقد وافق المعتزلة الفلاسفة في قولهم هذا؛ حيث إنهم جعلوا الأشياء قديمة وأزلية، وهو مشابهٌ لقول الفلاسفة بقدم العالم ومادته.

قال البغدادي: « فإذا لم تزل الجواهر والأعراض عندهم- أي المعتزلة- في الأزل جواهر وأعراضاً؛ وجب أن تكون في الأزل موجودةً؛ لأن وجودها ليس

---

(١) ينظر: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، بن متويه: (١/٧١-٧٦)، وينظر: شرح المواقف للإيجي، الجرجاني، تحقيق محمود الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ: (٢/٦٢-٦٧).

بأكثر من ذواتها.. كأنهم أضمروا قِدَم العالم، ولم يجسروا على إظهاره؛ فقالوا بما يؤدي إليه)) [١].

وقد ذكر الشهرستاني في كتابه: ((نهاية الإقدام)) أن القول: بأن المعدوم شيء ثابت في العدم هو قول أرسطو؛ حيث يقول الشهرستاني: ((قال ابن سينا حكايةً عن أرسطاطاليس: كل حادث عن عدم فإنه يسبقه إمكان الوجود ضرورةً، وإمكان الوجود ليس هو عدماً محضاً، بل هو أمرٌ مّا له صلاحيةٌ الوجود والعدم، ولن يُتَصور ذلك إلا في مادة؛ فكل حادثٍ فإنه يسبقه مادة، ثم تلك المادة المتقدمة لا تتصور إلا في زمان؛ لأنّ قبل ومع لا يتحقق إلا في زمان.. وهذه الشبهة هي التي أوقعت المعتزلة في اعتقاد كون المعدوم شيئاً..)) [٢].

وقد ذكر تأثر المعتزلة بقول أرسطو في شيئية المعدوم، ابن رشد في كتابه: ((تهافت التهافت)) [٣]، وهو ما قرره الماتريدي، واعتبره قول للمعتزلة بقدم العالم، كما عند الفلاسفة [٤].

الوجه الثالث: إسنادهم فعل الخلق إلى غير الله تعالى؛ وذلك استناداً إلى قولهم بأن خلق الله هو الإرادة؛ والله لا يريد إلا الخير؛ فهو خير محض. وهو ما ذهب إليه الفلاسفة من قبل.

قال القاضي عبد الجبار: ((اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد؛ من تصرفهم، وقيامهم، وقعودهم، حادثةٌ من جهتهم، وأن الله عز وجل أقدرهم على

(١) أصول الدين، ص: (٧١).

(٢) نهاية الإقدام في علم الكلام،ص: (٣٣، ٣٤).

(٣) ينظر: (١/١٥٩).

(٤) ينظر: كتاب التوحيد، ص: (٨٦).

ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال: إن الله خالقها ومحدثها، فقد عظم خطؤه، وأحالوا حدوث فعلٍ بين فاعلين» [١].

ثالثاً: الرد على المعتزلة ومن تبعهم من أهل الكلام في مفهوم الخلق.

من خلال ما تقدم بيانه عن مذهب المعتزلة ومن وافقهم من المتكلمين في معنى الخلق، ونفيهم أن يكون صفةً لله تعالى، وتأويلهم له، يتبين لنا مدى الأثر الفلسفي عليهم فيما ذهبوا إليه؛ فلا مستند لهم فيه من لغة أو شرع أو عقل؛ إنما هي شبهات تلقوها عمن سبقهم من فلاسفة اليونان ومن تبعهم.

ويمكن الرد عليهم في ما ذهبوا إليه من خلال عدة وجوه كما يلي:

الوجه الأول: الرد على زعمهم أن الله لم يكن خالقاً في الأزل ثم اتصف بالخلق، وذلك من خلال النقاط التالية [٢]:

١- إن المتكلمين القائلين بذلك ليس معهم دليل من كتاب أوسنة على قولهم ، ولم يرد ذلك عن أحد من سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين لهم بإحسان.

٢- إن في قولهم هذا وصفٌ لله تعالى بالعجز والتعطل عن الفعل مدةً لا تقاس بها مدة فاعليته، وهذا نقصٌ يجب تنزيه الله تعالى عنه.

٣- إن الحادث إذا حدث بعد أن لم يكن مُحدَثاً فلابد أن يكون ممكناً، والإمكان ليس له وقتٌ محدود؛ فما من وقتٍ يُقَدَّر إلا والإمكان ثابتٌ

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل: (٣/٨).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوي، ابن تيمية: (١٨/٢٢٢-٢٢٦)، وينظر: منهاج النبوة، ابن تيمية: (١/١٥٧-١٦٠)

قبله، فليس لإمكان الفعل وصحته مبدأ ينتهي إليه؛ فيجب أنه لم يزل – أي الفعل – ممكناً جائزاً، فيلزم جواز حوادث لا أول لها.

٤- إن قولهم هذا قد فتح للفلاسفة الباب للطعن في نبوة النبي ﷺ، وأن ما جاء به مجرد خيالات؛ وذلك لمخالفة ما يقول به المتكلمون للعقل.

الوجه الثاني: الرد على قول المتكلمين بأن الخلق هو المخلوق:

بأن يقال: إن لفظ ((الخلق)) في اللغة العربية مصدر الفعل خَلَقَ، يقال: خَلَقَ يَخْلُقُ خَلْقاً؛ وبناءً عليه فإن الخلق الذي هو فعل الله تعالى ليس هو المخلوق؛ لأن لفظ ((المخلوق)) يسمى مفعول المصدر، وليس هو المصدر نفسه.

و قد يطلق لفظ المصدر على المفعول، ولكنَّ الخلق الذي هو مصدر الفعل ليس هو مفعول المصدر، وأهل السنة والجماعة يفرقون بينهما، وهو مقتضى اللغة والأدلة الشرعية، وقد سبق بيان ذلك في التمهيد من هذا المبحث.

الوجه الثالث: الرد على قولهم بشيئية المعدوم وأنه شيء ثابت في العدم:

والرد على هذه الشبهة ببيان عدة أمور هي:

١- أنه لا فرق في الواقع بين حقيقة الشيء ووجوده، فإن حقيقة كل شيء هي عين وجوده، وليس الوجود قدراً زائداً على الحقيقة، وهذا هو قول أهل السنة، بل هو قول سائر العقلاء [١].

٢- أن حقيقة الشيء التي هي نفس وجوده تأتي على مرتبتين:

المرتبة الأولى: مرتبة الوجود الذهني والعلمي، أو اللساني، أو الخطي الكتابيّ؛ وذلك بأن يُتَصور، أو يُفرض، أو يُقدّر وجود الشيء وما هيته

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: (٢/١٥٦)، (٩/٩٨).

في الذهن والعلم فحسب، وليس المراد أن حقيقة تلك الأشياء تحصل في الذهن، بل تحصل فيه أمثالها، أو صورها، أو معانيها.

المرتبة الثانية: مرتبة الوجود العيني الحقيقي في الخارج، وتحقق عينه في الواقع؛ بأن يكون ثابتاً في نفسه؛ بناءً على ذلك يقال:

إن أريد بأن المعدوم شيء ثابتٌ في الذهن، فهذا المعنى صحيح، وإن أريد بذلك: أن المعدوم شيءٌ ثابتٌ في الخارج بنفسه فهذا باطل(١).

ومن المعلوم أن المعتزلة قد أرادوا المعنى الباطل ولذلك رد عليهم العلماء من أهل السنة وغيرهم (٢).

٣- من الأدلة التي يستدل بها أهل السنة ومن وافقهم على أن المعدوم ليس شيئاً ثابتاً في العدم ما يلي:

أ- قول الله تعالى لزكريا عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: ﴿ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا ﴾ [مريم:٩] ؛ فبين سبحانه أنه خلقه بعد أن كان ليس شيئاً في العدم.

ب- قول الله عز وجل عن خلق الإنسان: ﴿ أَوَلَا يَذْكُرُ ٱلْإِنسَـٰنُ أَنَّا خَلَقْنَـٰهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا ﴾ [مريم:٦٧]، وقوله تعالى: ﴿ هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَـٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ﴾ [الإنسان:١]، وهي آيات دالة على أن الإنسان قبل خلقه لم يكن شيئاً في العدم.

---

(١) ينظر: المرجع السابق: (٢/١٥٥-١٥٩).

(٢) ينظر: التمهيد، الباقلاني، ص: (٣٤، ٣٥)، وينظر: الإرشاد، الجويني، ص: (٣١)، وينظر: الأربعين في أصول الدين، الرازي: (١/٨٨، ٨٩).

ت- قوله تعالى: ﴿ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدۡخُلُونَ ٱلۡجَنَّةَ وَلَا يُظۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا ﴾ [مريم:٦٠]. ولو كان المعدوم شيئاً لكان التقدير: لا يظلمون موجوداً ولا معدوماً، والمعدوم لا يُتَصوَّر أن يُظلموه فإنه ليس لهم.

ث- قول الله سبحانه: ﴿ أَمۡ خُلِقُواْ مِنۡ غَيۡرِ شَيۡءٍ أَمۡ هُمُ ٱلۡخَٰلِقُونَ ﴾ [الطور:٢٥] . فأنكر عليهم اعتقادهم أن يكونوا خلقوا من غير شيء خلقهم أم خلقوا هم أنفسهم؛ ولو كان المعدوم شيئاً لم يتم الإنكار، إذا جاز أن يقال ما خُلقوا إلا من شيء، لكن هو معدومٌ فيكون الخالق لهم شيئاً معدوماً [١].

٤- أن قولهم بشيئية المعدوم وأنه ثابت في العدم، يستلزم لوازم باطلة ومنها:

أ- أن يكون المعدوم الممتنع تكوينه شيءٌ ثابت؛ كأن يقال إن للباري ولداً، أو أن هناك إلهاً آخر غير الله، والجميع بما فيهم المعتزلة يقولون بعدم شيئية هذا الأمر، فدل على أنه قد يوجد شيءٌ في العلم غير موجودٍ في الخارج، فدل على أن ما يوجد في العلم والذهن وإن كان ممكناً، ليس شيئاً في الواقع والحقيقة إلا حين يخلقه الله تبارك وتعالى، وهو في حال العدم غير مخلوق، وإن كان معلوماً [٢].

ب- أن قولهم يتضمن غاية التعطيل لربوبية الله تبارك وتعالى، ولأوَّليَّته، وعموم خلقه؛ وذلك أن المعدومات أكثر بما لا حصر له

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: (٢/١٥٥، ١٥٦).

(٢) ينظر: درء تعارض العقل والنقل: ابن تيمية: (٢/٢٨٩)، وينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: (٨/١٧٢، ١٨٣).

من الموجودات، وهم يجعلونها ثابتة، وغير مخلوقة، ويجعلونها قديمةً ثابتة في الأزل؛ فأخرجوا أكثر الأشياء عن كونها مخلوقةً لله تعالى، وجعلوها شريكةً له في الأولية، وهذا غاية التنقص لمقام ربوبية الله تعالى.

ت- أن قولهم بشيئية المعدوم، تستلزم التسلسل إلى مالا نهاية، وهذا باطل باتفاق جميع العقلاء.

الوجه الرابع: الرد على زعمهم أن الله لا يخلق فعل العبد، بل العبد يخلق فعل نفسه، ويكون الرد عليهم من نصوص الكتاب والسنة ومن ذلك:

١-قول الله تعالى: ﴿ أَمْ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ ﴾ [الرعد:١٦]، فبين سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أنه خلق كل شيء، و((شيء)) هنا نكرة في سياق العموم فيدخل تحتها كل شيء ومن ضمن ذلك أفعال العباد، ومن العجيب أن المعتزلة ومن وافقهم يدخلون كلام الله تعالى تحت لفظ شيء في الآية، وهو صفةٌ من صفاته، ويخرجون أعمال العباد وهم من خلقه، كبرت كلمةً تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذباً.

٢-ومن ذلك -أيضاً- قوله الله عز وجل: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصافات:٩٦]، فبين سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أن ما يعمله الخلق مخلوق له تعالى.

٣-يؤيد ذلك ما رواه حذيفة ابن اليمان أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَىٰ آلِهِ وَسَلَّمَ قال: «إن الله يصنع كل صانع وصنعته»[1].

وسيكون هناك مزيد ردود على زعمهم أن الله لا يخلق الشر، ولا يريده، من خلال فصول ومباحث الباب الثالث بمشيئة الله تعالى.

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب خلق أفعال العباد، ص: (٢٥).



الباب الثالث

أثر الفلاسفة على المتكلمين في باب قضاء الله وقدره .

التمهيد

تعريف القضاء والقدر، ومنهج أهل السنة في باب قضاء الله وقدره

المطلب الأول

معنى القضاء والقدر لغةً وشرعاً

أولاً: معنى القضاء لغةً:

قال ابن فارس: ((القاف والضاد والحرف المعتل، أصلٌ صحيح يدل على إحكام الأمر، وإتقانه، وإنفاذه لجهته، قال تعالى: ﴿ فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ فِي يَوۡمَيۡنِ﴾[فصلت:١٢] أي: أحكم خلقهن .. والقضاء: الحكم؛ قال الله سبحانه في ذكر من قال: ﴿فَٱقۡضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ﴾[طه:٧٢] أي: اصنع واحكم، ولذلك سمي القاضي قاضياً؛ لأنه يحكم الأحكام وينفذها، وسميت المنية قضاءً؛ لأنه أمر ينفذ في ابن آدم وغيره من الخلق)) [١].

كما يأتي لفظ القضاء في اللغة بعدة معاني أخرى، ومن ذلك: الفراغ؛ يقال: قضى فلانٌ صلاته أي فرغ منها.

ومن معانيه-أيضاً-: الموت؛ يقال: قضى نحبه قضاءً: أي مات.

ومنه: الإعلام؛ قال تعالى: ﴿ وَقَضَيۡنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ فِي ٱلۡكِتَٰبِ ﴾ [الإسراء:٤] أي: أعلمنهاهم إعلاماً قاطعاً، ومنه الأداء يقال: قضى الغريم دينه قضاءً أي: أداه إليه[٢].

---

(١) معجم مقاييس اللغة: (٩٩/٥).

(٢) ينظر: معجم لسان العرب، ابن منظور: (٣٦٦٥/٥-٣٦٦٧).

ثانياً: معنى القَدَر لغةً:

يأتي لفظ القدر في اللغة بمشتقاته على عدة معانٍ، ومن أبرزها ما يلي[١]:

١- مبلغ الشيء، وكنهه، ونهايته؛ فالقدر: مبلغ كل شيء.

٢- التقدير؛ أي: تقدير الأعداد، والحساب، ونحو ذلك.

٣- يأتي بمعنى قضاء الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وحكمه.

٤- التعظيم؛ ومنه قول الله تعالى: ﴿ مَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ ﴾ [الحج:٧٤] أي: ما عظموا الله حق عظمته.

٥- التقتير والتضييق؛ ومنه قوله سبحانه: ﴿ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ ﴾ [الطلاق:٧]

٦- يأتي بمعنى: تدبير الشيء.

٧- القوة، والقدرة على الشيء، ومُلكه.

٨- قياس الأمر، وتدبيره؛ يقال: قَدَرت لأمر كذا، أقدِر له، وأقدُر قدراً: إذا نظرت فيه، ودبرته، وقايسته.

٩- الموعد؛ ومنه قول الله عز من قائل: ﴿ ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَـٰمُوسَىٰ ﴾ [طه:٤٠] أي: على موعد.

ويتضح لنا من خلال التعريف اللغوي للفظي: القضاء، والقدر؛ أنهما مترادفان في بعض المعاني، ومختلفان في بعضها. ولذلك قد يفسر أحدهما بالآخر.

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس: (٦٢/٥)، وينظر: لسان العرب، ابن منظور: (٣٥٤٥/٥)، وينظر: معجم الصحاح، الجوهري:(٧٨٦/٢).

ثالثاً: معنى القضاء والقدر شرعاً:

المقصود بالقضاء والقدر شرعاً هو: تقدير الله تعالى الأشياء في القدم، وعلمه سبحانه أنها ستقع في أوقات معلومة عنده، وعلى صفات مخصوصة، وكتابته سبحانه لذلك، ومشيئته لها، ووقوعها على حسب ما قدرها، وخلقه لها[١]. وبهذا يُعلم أن لفظي ((القضاء)) و((القدر)) يأتيان على معنى واحد في الشرع.

وهناك من العلماء من يفرق بينهما؛ فيعتبرهما لفظان إن اجتمعا تباين معناهما، وإن افترقا ترادف معناهما؛ فإذا قيل هذا قدر الله، فهو شامل للقضاء. أما إذا ذُكرا جميعاً فلكل واحدٍ منهما معنى؛ فيكون مفهوم ((التقدير)): هو ما قدره الله تعالى في الأزل أن يكون في خلقه، ويكون مفهوم ((القضاء)): ما قضى به الله سبحانه وتعالى في خلقه من إيجاد أو إعدام أو تغيير، وبناءً على هذا التفصيل يكون التقدير سابقاً على القضاء[٢].

---

(١) ينظر: العقيدة الواسطية، ابن تيمية، تحقيق علوي السقاف، مؤسسة الدرر السنية للنشر، الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ ص: ١٢٠، وينظر: شرح العقيدة الطحاوية ، ابن ابي العز، تحقيق د. عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة : (٣٥٨/٢).

(٢) ينظر: شرح العقيدة الواسطية، ابن عثيمين، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الدمام، الطبعة السادسة ١٤٢١هـ: (١٨٧/٢، ١٨٨).

المطلب الثاني

منهج أهل السنة في باب قضاء الله وقدره

الإيمان بالقضاء والقدر من أصول الإيمان بالله تعالى، وهو الركن السادس من أركان الإيمان؛ فلا يقبل الله الإيمان به سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ إلا مع الإيمان بقضائه وقدره.

قال تعالى: ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴾ [القمر:٤٩] ، وقال سبحانه: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقۡدِيرًا ﴾[الفرقان:٢] .

وفي الحديث عن عمر بن الخطاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُ، أن جبريل عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ، حين سأل النبي ﷺ عن الإيمان قال : ((الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره)) (١).

ولما قيل لابن عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمَا : إن القدرية يزعمون أن لا قدر، وأن الأمر أنُف، قال: ((فإذا لقيت أولئك فأخبرهم أني بريء منهم، وأنهم برآء مني. والذي يحلف به عبد الله بن عمر لو أن لأحدهم مثل أحدٌ ذهباً فأنفقه ما قبل الله منه حتى يؤمن بالقدر))(٢).

وبناءً على ذلك؛ فقد أجمع أهل السنة والجماعة على أن من كذب بالقدر فليس له في الإسلام نصيب.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدر الله سبحانه وتعالى، وبيان الدليل على التبري ممن لا يؤمن بالقدر وإغلاظ القول في حقه، حديث رقم: (٨).

(٢) ينظر: المصدر السابق نفسه.

قال اللالكائي: ((قال الشيخ أبو القاسم الحافظ: وهو مذهب أهل السنة والجماعة، يتوارثونه خلفاً عن سلف، من لدن رسول الله ﷺ بلا شك ولا ريب))[١].

وأهل السنة والجماعة في باب القضاء والقدر، كغيره من أبواب أصول الدين، والعقائد؛ يقفون فيه نفياً وإثباتاً على نصوص القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة؛ لذلك كانوا أسعد الناس بالصواب فيه؛ حين تلقوه من مشكاة الوحي المبين، ورغبوا بعقولهم، وفطرهم، وإيمانهم، عن آراء المتهوكين، وتشكيكات المشككين. وجعلوا قائدهم في ذلك: القرآن الكريم، وكلام سيد المرسلين، وأعلم الخلق برب العالمين ﷺ، ثم فهموا النصوص بفهم الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ، والتابعين لهم بإحسان؛ الذين ساروا على نهج النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ؛ فجاءت كلماتهم كافية، شافية، مختصرة، نافعة، بعيدة عن الأهواء والضلالات [٢].
ومما ينبغي على كل مسلم: أن يقتفي أثرهم، ويعمل بعملهم؛ فيلتزم بنصوص القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة؛ ليسلم له إيمانه، ويكون من الفائزين.

---

(١) شرح أصول اهل اعتقاد أهل السنة: (٣/ ٥٩٤).

(٢) ينظر: شفاء العليل، ابن القيم، ص: (٤).

مراتب الإيمان بالقدر عند أهل السنة والجماعة:

الإيمان بالقضاء والقدر عند أهل السنة والجماعة على أربع مراتب هي ما يلي:

المرتبة الأولى: الإيمان بعلم الله تعالى الشامل والمحيط بكل شيء.

فالله تعالى يعلم ما كان، وما يكون، ومالم يكن لو كان كيف يكون. وعلمه تعالى أزلي؛ لا أول له ولا ابتداء، ولا يزيد ولا ينقص ، فلا يخفى عليه سبحانه وتعالى شيء مهما دق، ولا يغيب عنه شيء مهما حُجب، وهو يعلم أحوال الخلائق جميعاً جملةً وتفصيلاً.

قال عز من قائل: ﴿ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدۡ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عِلۡمَۢا ﴾[الطلاق:١٢]، وقال سبحانه: ﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلۡغَيۡبِ لَا يَعۡلَمُهَآ إِلَّا هُوَۚ وَيَعۡلَمُ مَا فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِۚ وَمَا تَسۡقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعۡلَمُهَا وَلَا حَبَّةٖ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلۡأَرۡضِ وَلَا رَطۡبٖ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ ﴾ [الأنعام: ٥٩] ، وقال تعالى: ﴿ وَكُنَّا بِكُلِّ شَيۡءٍ عَٰلِمِينَ ﴾ [الانبياء: ٨١].

ومن الأدلة على هذه المرتبة من السنة، ما رواه ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا قال: سئل النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَىٰ آلِهِ وَسَلَّمَ عن أولاد المشركين، فقال: ((الله أعلم بما كانوا عاملين))[1]. ومعنى ذلك: أن الله تعالى عالم بأعمالهم خيرها وشرها لو عاشوا؛ فهو سبحانه يعلم ما كان ، وما لم يكن لو كان كيف يكون.

ومن ذلك: ما رواه علي بن أبي طالب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: كان رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذات يوم جالساً، وفي يده عود ينكت به، فرفع رأسه فقال: ((ما منكم من نفس

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب القدر، باب : الله أعلم بما كانوا عاملين، وأخرجه مسلم : كتاب القدر، باب كل مولود يولد على الفطرة، حديث رقم: (٢٦٦٠).

إلا وقد عُلِم منزلها من الجنة والنار » قالوا: يا رسول الله فلم العمل؟ أفلا نتكل؟ قال: « لا، اعملوا فكل ميسر لما خلق له» ثم قرأ: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَٱتَّقَىٰ ۝ وَصَدَّقَ بِٱلْحُسْنَىٰ ۝ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْيُسْرَىٰ ۝ وَأَمَّا مَنۢ بَخِلَ وَٱسْتَغْنَىٰ ۝ وَكَذَّبَ بِٱلْحُسْنَىٰ ۝ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْعُسْرَىٰ ﴾ [الليل: ٥- ١٠] » [1]. والشاهد من الحديث: إثبات علم الله تعالى الكامل، والمحيط بكل شيء؛ فقد بين النبي ﷺ أن الله تعالى علم أهل الجنة وأهل النار بعلمه الأزلي قبل خلقهم.

المرتبة الثانية: الكتابة:

والمراد بها: الإيمان بأن الله تعالى كتب مقادير المخلوقات في اللوح المحفوظ؛ وهو الكتاب الذي لم يفرط الله فيه من شيء؛ فكل ما جرى ويجري مكتوب عند الله تعالى، لا يضل ربي ولا ينسى.

ومن الأدلة على هذه المرتبة قول الله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ إِنَّ ذَٰلِكَ فِى كِتَٰبٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴾ [الحج: ٧٠]، وهذه الآية من أوضح الأدلة الدالة على علم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، المحيط بكل شيء، وأنه علم الكائنات قبل وجودها، وحفظ ذلك في كتابه اللوح المحفوظ، فالآية جمعت بين المرتبتين[2].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَمَا تَكُونُ فِى شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا۟ مِنْهُ مِن قُرْءَانٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ ۚ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ

(١) أخرجه مسلم: كتاب القدر، باب: كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه، حديث رقم: (٢٦٤٧).

(٢) ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: (١٠/٩٥).

مُّبِينٍ ﴾ [يونس:٦١]، والآية دالة على أن علم الله تعالى قد أحاط بكل شيء حتى مثاقيل الذر بل ما هو أصغر منها، كما أنه قد جرى بها قلمه في اللوح المحفوظ؛ فقد جمعت الآية بين مرتبتي العلم والكتابة، وكثيراً ما يَقْرِنُ الله تعالى بينهما [١].

ومن أدلة السنة على هذه المرتبة: ما رواه عبد الله بن عمرو بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، قال: وكان عرشه على الماء)) [٢]. والمراد تحديد وقت الكتابة لا أصل التقدير؛ فإن ذلك أزلي لا أول له [٣].

ومن ذلك: الحديث الذي رواه علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ، وفيه قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: ((ما منكم من أحد، ما من نفس منفوسةٍ، إلا وكتب الله مكانها من الجنة والنار، وإلا وقد كتبت شقية أو سعيدة.. الحديث))[٤].

المرتبة الثالثة: المشيئة:

وهي: الإيمان بأن ما يجري في هذا الكون بمشيئة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى؛ فما شاء كان، ومالم يشأ لم يكن؛ فلا يخرج عن إرادته الكونية شيء.

وقد ورد في القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، الكثير من النصوص الدالة على مشيئة الله في كل الأمور.

---

(١) ينظر تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ابن سعدي، ص: (٣٦٨).

(٢) أخرجه مسلم: كتاب القدر، باب: حجاج آدم موسى، حديث رقم: (٢٦٥٣).

(٣) ينظر: شرح صحيح مسلم، النووي، المطبعة المصرية بالأزهر، الطبعة الأولى ١٣٤٩هـ: (٢٠٣/١٦).

(٤) أخرجه البخاري: كتاب القدر، باب: وكان أمر الله قدراً مقدوراً، ورواه مسلم: كتاب القدر، باب كيفية خلق الله الآدمي في بطن أمه، حديث رقم: (٢٦٤٧).

فمن الأدلة على ذلك من القرآن الكريم،قوله تعالى:﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ ۚ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: ٦] ، وقوله سبحانه: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ ۚ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [آلعمران:٢٦] ، وقوله عز من قائل: ﴿ إلا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ [هود:١٠٧]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ [الإنسان: ٣٠] .

ومن الأدلة على مرتبة المشيئة من السنة، ما رواه عبد الله بن عمر بن العاص رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا، أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: ((إن قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن، كقلبٍ واحدٍ يصرفه حيث يشاء)) ثم قال رسول الله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ : ((اللّٰهم مصرف القلوب صرف قلوبنا على طاعتك))[١].

وعن أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: ((لا يقل أحدكم: اللّٰهم اغفر لي إن شئت، ارحمني إن شئت، ارزقني إن شئت، وليعزم مسألته؛ إنه يفعل ما يشاء لا مُكره له)) [٢].

وهذه الأدلة وغيرها واضحة الدلالة في إثبات مشيئة الله تعالى ، وأنه لا يخرج شيء عن مشيئته سبحانه.

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب القدر، باب: تصريف الله تعالى القلوب كيف يشاء، حديث رقم : (٢٦٥٤).

(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري ، كتاب: التوحيد، باب في المشيئة والإرادة، وأخرجه مسلم ، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب العزم في الدعاء، ولا يقل: إن شئت، حديث رقم : (٢٦٧٨، ٢٦٧٩).

وهذا لا يعني أن العبد لا مشيئة له ولا قدرة، بل النصوص دالةٌ على أن العبد مخير، وله مشيئة وإرادة، ولكنها تحت مشيئة الله تعالى وإرادته، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[التكوير:٢٩]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾[الإنسان: ٣]، وكلها تدل على إثبات مشيئة العبد وإرادته.

المرتبة الرابعة: مرتبة الخلق:

وهي: الإيمان بأن الله سبحانه خالق كل شيء، ومن ذلك أفعال العباد، فلا يقع في هذا الكون شيء إلا والله تعالى خالقه.

ومن الأدلة على هذه المرتبة قول الله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات:٩٦]، وقوله سبحانه : ﴿ أَمْ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ ﴾[الرعد: ١٦]، وقوله تعالى : ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴾[الزمر: ٦٢] .

ومن السنة ما رواه حذيفة ابن اليمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: ((إن الله يصنع كل صانع وصنعته)) [١].

وبهذه المراتب الأربع يكون العبد مؤمناً بقضاء الله وقدره، مقتفياً لكتاب الله وسنة نبيه ﷺ، ومتبعاً لهدي صحابته من بعده والتابعين لهم بإحسان.

ولم يخالف في ذلك إلا أصحاب البدع والأهواء، من الفلاسفة، ومن تبعهم من المتكلمين، وسيتم بيان منهجهم في ذلك من خلال فصول ومباحث هذا الباب، ونسأل الله الهداية والرشاد، والعون والسداد.

---

(١) سبق تخريجه ص:(٣٥٤) من البحث.

الفصل الأول

قول فلاسفة اليونـان ومن تبعهم من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام في القدر

وفيه مبحثان :

المبحث الأول: قولهم في مسألة علم الله تعالى، والرد عليهم

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: قولهم في مسألة علم الله تعالى.

المطلب الثاني: الرد على الفلاسفة النافين لعلم الله تعالى أو اقتصاره على الكليات دون الجزئيات

المبحث الثاني: قولهم بنظرية الفيض، ونفيهم لعناية الله بالكون وتدبيره بناءً على ذلك

من أبرز مسائل الإلهيات التي تكلم عنها فلاسفة اليونان، والفلاسفة المنتسبون للإسلام، مسألة علاقة الله بالعالم، من حيث وجوده، والعلم به، وتدبير شؤونه والعناية به.

وقد بينا في الباب السابق: أن الفلاسفة ينفون عن الله تعالى أفعاله، ومنها خلق الله تعالى للعالم؛ فقد جعلوا الله تعالى في معزل عن خلق الكون، بل إنهم جعلوا العالم قديماً مع الله تعالى، كما أنهم عطلوا الله تعالى عن صفاته، وجعلوه وجوداً مجرداً مطلقاً بشرط الإطلاق؛ أي: وجوداً ليس له صفة ولا حقيقة تميزه في خارج الذهن، وهم بهذا يشبهونه بالمعدومات؛ فكل موجود لا بد له من حقيقة يتميز بها، وما لا حقيقة له يتميز بها فليس بشيء موجود، بل هو عدم محض؛ فالعدم المحض هو المطلق بشرط الإطلاق؛ إذ ليس له حقيقة تتميز ولا ذات تتحقق [1].

والمقصود في هذا الفصل، الحديث عن منهج الفلاسفة في علاقة الله تعالى بالعالم، من خلال ما قرروه في باب القدر، وما يختص بعلم الله تعالى، وتدبيره للعالم، وعنايته به.كما سيتم بيان مدى تأثر منهج المتكلمين بما قرره الفلاسفة في ذلك، ومدى مخالفتهم لمنهج القرآن والسنة والسلف الصالح. وذلك من خلال مباحث هذا الفصل والفصل الذي يليه بإذن الله تعالى.

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: (٢/١٦٥ – ١٦٧).

المبحث الأول

قول الفلاسفة في مسألة علم الله تعالى، والرد عليهم

المطلب الأول

قول الفلاسفة في مسألة علم الله تعالى

المتتبع لأقوال الفلاسفة، ومن نقل عنهم من أصحاب المقالات، يجد أنهم ينقسمون إلى ثلاثة أقوال في مسألة علم الله تعالى[١]:

القول الأول: أنه لا يعلم سوى ذاته.

وهذا القول هو الذي عليه فلاسفة اليونان المتقدمون ، فقد ذهب أرسطو إلى أن الله تعالى لا يعقل إلا ذاته، ثم من ذاته يعقل العالم العقلي دفعةً واحدة، من غير حاجة إلى انتقال أو تردد من معقول إلى معقول، كما أنه يقول بأن علم الله تعالى بالأمور الكلية إنما يكون بعلم ذاته، وليس علماً خارجا عن ذاته؛ وذلك لأنه لا يحتاج إلى شيء يكمله بمعرفته، ويقول أرسطو: ((إن كان للأول شيءٌ يكمله فليس بذلك الشرف، سواءً كان معقوله واحداً أو كثيراً))[٢].

وأرسطو يمنع علم الله تعالى بغير ذاته لأربعة أمور [٣]:

---

(١) ينظر: كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني، ص: (٢١٥)، وكتاب درء التعارض، ابن تيمية: (٩/٤٠٢)

(٢) شرح كتاب اللام، ابن سينا، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، بدوي، ص:(٢٦،٢٧).

(٣) ينظر: حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة، أرسطو، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، بدوي، ص: (٩، ١٠)، وينظر:كتاب درء التعارض، ابن تيمية: (٩/٤٠٧).

الأول: أن علمه بغيره يوجب كونه كاملاً بغيره، أي أن كماله مستمد من غيره، وليس كمالاً من ذاته.

الثاني: أن علمه بالمتغيرات يوجب تعبه وكلاله.

الثالث: أن علمه بغير ذاته نوع من الحركة؛ يستلزم تقدم الحركة المكانية.

الرابع: أن علمه بغير ذاته يوجب كثرة في العلوم؛ فيكون هو لها كالهيولى للصورة.

وهذا القول لأرسطو اتبعه عليه الفارابي؛ حيث يقول: ((وكذلك الحال في أنه عالم؛ فإنه ليس يحتاج في أن يعلم إلى ذاتٍ أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجةً عن ذاته؛ ولا في أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى تعلمه، بل هو مكتفٍ بجوهره في أن يَعلم ويُعلم. وليس علمه بذاته سوى جوهره، فإنه يعلم، وإنه معلوم، وإنه عِلم؛ فهو ذاتٌ واحدة، وجوهر واحد))[١].

القول الثاني: وهو قول من يثبت علم الله بالكليات، وينفي علمه بالجزئيات.

وقد قال بهذا القول أفلوطين؛ فهو يأبى أن يضيف إلى الله تعالى علماً بالجزئيات؛ فهي تحدث تغيراً في طبيعته وكثرةً فيها-بزعمه-[٢]، ومما ورد عنه في ذلك قوله: ((وإنما جعل الباري للحواس هذه الأدوات لسابق علمه أن على هذا النظام ينبغي أن يكون الحي ... ونقول: إنه لم يبدع الباري الأول شيئاً من الأشياء بروية ولا فكر، لأن للفكر أوائل، والباري لا أوائل له، والفكرة إنما تكون من فكرة أخرى، وذلك الفكر أيضاً من آخر إلى مالا نهاية له ... فإن كان هذا على ما

---

(١) المدينة الفاضلة ، ص: (٤٧)

(٢) ينظر: موسوعة الفلسفة ، عبد الرحمن بدوي (١/ ٢٠٤-٢٠٧).

وصفنا، عدنا فقلنا إنه لم يدبر المدبر الأول حيا من الحيوان، ولا شيئاً من هذا العالم السفلي أو من العالم العلوي بفكرة ولا روية ألبتة... وقد سبق في علم الحكيم الأول أنه هكذا ينبغي أن تكون الأشياء، والفكرة نافعة في الأشياء التي لم تكن بعد. وإنما يفكر المفكر قبل أن يفعل الشيء لضعف قوته عن فعل ذلك الشيء..))(١).

وهذا القول هو قول ابن سينا-أيضاً- حيث يقول: ((لا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها، من حيث هي متغيرةً عقلاً زمانياً متشخصاً .. فيكون واجب الوجود متغيّر الذات .. وكما أن إثبات كثيرٍ من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له، كذلك إثبات كثير من التعقلات؛ بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض، وهذا من العجائب))(٢).

وابن سينا في قوله بأن الله لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولافي الأرض، يفسر ذلك: بأن الله يعلم كل هذه الأمور بعلم واحد(٣).

القول الثالث: أنه يعلم الكليات والجزئيات:

وهو قول ابن رشد وأبي البركات البغدادي، إلا أن ابن رشد يجعل العلم قديماً لا يتغيرحيث يقول: ((وكما أنه لا يحدث في الفاعل تغيّر عند وجود مفعوله، أعني تغيّراً لم يكن قبل ذلك، كذلك لا يحدث في العلم القديم-سبحانه- تغيّر عند حدوث معلومه عنه؛ فإذاً، قد انحل الشك، ولم يلزمنا أنه إذا لم يَحدُث هنالك

---

(١)كتاب أثولوجيا ، أفلوطين، ضمن كتاب أفلوطين عند العرب، بدوي، ص: (٦٥-٦٧).

(٢) شرح كتاب النجاة لابن سينا قسم الالهيات، الأسفراييني، ص: (١٨١، ١٨٢).

(٣) ينظر: المصدر السابق نفسه.

تغيّر-أعني في العلم القديم- فليس يعلم الموجود في حين حدوثه على ماهو عليه، وإنما لزم أن لا يعلمه بعلم محدث، بل بعلم قديم؛ لأن حدوث التغير في العلم عند تغيّر الموجود إنما هو شرط في العلم المعلول عن الموجود، وهو العلم المحدث..))[١].

أما أبو البركات فقد قال بعلم الله تعالى للكليات والجزئيات بعلم قديم ومتجدد، بعكس قول ابن رشد النافي للعلم المتجدد -بحجة عدم التغير في ذات الله تعالى-. يقول أبو البركات: ((فأما أن لا تكون لله تعالى إرادة حادثة في الحوادث وبحسبها. فقد أبطلنا هذا المذهب ورددنا على من أبطل علمه بالجزئيات بل هو تعالى يسمع، ويرى، ويعاقب، ويسخط، ويرضى، ويلتفت، ويعرض، كما يشاء بما يشاء لا تتحكم عليه الأسباب، وإنما هو الذي يحكم فيها وبحسبها، ويجدد ويغير بمقتضى الحكمة ما يوجبه بحسب الدواعي والصوارف التي يعلمها، ويطلع عليها في العالم بأسره الذي ليس عنه فيه حجاب يحجب علمه واطلاعه، ولا مانع يمنعه. وإرادته ومراداته الحادثة ترجع في السببية إلى سببين: فاعل، ومقتضى، والسبب الفاعل في هذا حكمته التامة التي تضع كل شيء موضعه اللائق بالفاعل والمفعول، والطالب والمطلوب منه، والسبب المقتضى هو ما يعلمه في كل وقت من متجددات الأحوال الكيانية التي يفعلها بحسبها..))[٢].

---

(١) ضميمة في العلم الإلهي ، ضمن كتابه فصل المقال، ص: (٧٥، ٧٦)

(٢) المعتبر في الحكمة، أبو البركات البغدادي: (٣/ ١٩١)، وينظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية: (٩/ ٤٠٠، ٤٣٢، ٤٣٣).

المطلب الثاني

الرد على الفلاسفة النافين لعلم الله تعالى أو اقتصاره على الكليات دون الجزئيات

سبق أن قررنا في التمهيد من هذا الباب، أن الإيمان بعلم الله السابق والمحيط بكل شيء من الكليات أو الجزئيات، هو أول مرتبة من مراتب الإيمان بالقضاء والقدر، وهذا القول هو الحق الذي عليه الكتاب والسنة وسلف هذه الأمة.

ومن الأدلة الواضحة، التي تدل على إحاطة علمه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بكليات الأشياء، وجزئياتها:

قوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٥٩﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِٱلنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰٓ أَجَلٌ مُّسَمًّى ۖ ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام:٥٩، ٦٠]. فأثبت علمه بالجزئيات كلها بأحسن دليل، وأوضحه، وأصحه.

ومن ذلك، قوله عز من قائل: ﴿وَأَسِرُّوا۟ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُوا۟ بِهِۦٓ ۖ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿١٣﴾ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك:١٣، ١٤]. فأثبت علمه ثم قرره، وهذا من أبلغ التقرير؛ فإن الخالق لابد أن يعلم مخلوقه، والصانع يعلم مصنوعه[١].

---

(١) ينظر: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن القيم: (٢/٤٩١).

وبذلك يتبين أن من نفى علم الله تعالى بالكلية، وجعله عالماً بذاته- كقول أرسطو والفارابي ومن تبعهما-، أو نفى علمه بالجزئيات- كقول أفلوطين وابن سينا ومن تبعهما-، فقد خالف نصوص القرآن والسنة، ولا يمكن أن يقول بهذا القول مسلم؛ لهذا نجد أئمة المسلمين، وعلماءهم، كمالك، والشافعي، وأحمد رَحِمَهُمُاللَّهُ، يصرحون بكفر أصحاب هذه المقالة[1]، وهو ما ذهب إليه الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة [2].

ويمكن أن نلخص الرد على الفلاسفة في قولهم بنفي علم الله تعالى، من خلال الأوجه التالية:

الوجه الأول: الرد على قولهم بأن علم الله تعالى بغيره يوجب كونه مستفيداً للكمال بغيره، وذلك من خلال النقاط التالية:

١- إن علم الله لازم لذاته سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أزلاً وأبداً، ليس شيئاً حادثاً بعد أن لم يكن، فلا يحتاج أن يقال: كماله في أن يقدر على العلم، بل نفس العلم لازم لذاته، وحينئذٍ فليس كماله بغيره؛ بل بعلمه الذي هو من لوازم ذاته، الذي لم يزل ولا يزال، كما أن كماله جَلَّجَلَالُهُ بقدرته كذلك.

وكون العلم متعلقاً بغيره؛ فهو مثل القدرة المتعلقة بغيره، وكما أن القدرة صفة كمال، لا يقدح فيها أنّ لابد لها من مقدور؛ فالعلم كذلك،

(١) ينظر: كتاب درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية: (٩/٤٠٢).

(٢) ينظر: كتاب تهافت الفلاسفة، الغزالي، تحقيق د. سليمان صليبا، دار المعارف، مصر، الطبعة الثامنة، ص: (٣٠٦).

بل هو أولى؛ لأنه يتعلق بنفسه ويتعلق بغيره، والقدرة لا تكون إلا قدرةً على غيره(١).

٢- أن هؤلاء الفلاسفة يعتبرون أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ علةٌ لوجود العالم، وأن وجوده بدون وجود معلولاته ممتنع. ومع هذا فليس كون الله – عندهم- ملزوماً لغيره نقصاً له؛ فيقال لهم حينئذٍ إن لزوم علم الله تعالى لخلقه ليس نقصاً -ايضاً-؛ قياساً على لزوم وجود معلولاته بوجوده؛ إذ كيف يكون لزوم علمه للمعلوم نقصاً مع أنه هو خالق المعلومات؟ (٢).

٣- أن يقال: إن كان المراد بقولكم: أن الله يَكمُل بغيره أي : أن ذلك الغير أعطاه الكمال، فذلك باطل قطعاً؛ فقد بين سبحانه في كتابه الكريم أنه هو العالمُ الذي يعَلِّمُ خلقه. قال تعالى: ﴿ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ﴾ [النساء:١١٣]، وقال سبحانه: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَـٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَـٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾[الكهف:٦٥].

أما إن كان المراد: أنه لولا ذلك الغير لما وجد العلم به، فيقال: نعم، وهذا لا يضر لعدة أمور:

أولاً: أنه هو الذي أوجد ذلك الغير، وبقدرته ومشيئته وجِدَ هو ولوازمه، فلم يكن ما حصل له حاصلاً إلا بالله وحده.

ثانياً: أنه لو قُدِّر موجوداً بغيره، لكان أن يعلمه أكمل من أن لا يعلمه.

ثالثاً: إذا كان العلم بالغير مشروطاً بالغير ولولا الغير لما حصل، والغير حاصلٌ على التقديرين أي: حاصل بعلم الله له، أو بغير علمه ، فوجود

(١) ينظر: درء تعارض العقل والنقل ، ابن تيمية: (٩/ ٤٢٠).

(٢) ينظر: المصدر السابق: (٩/ ٤٢٠، ٤٢١).

الغير مع فوت الكمال الذي معه -وهو العلم به- هو النقص؛ إذ النقص هو فوت ما يمكن وجوده، وليس ما لا يمكن، والعلم صفة كمال، والعلم بكل شيءٍ ممكن؛ فوجود هذا العلم كمال، وعدمه نقص [١].

الوجه الثاني: الرد على من قال بأن إثبات العلم لله بغيره يوجب التعب والكلال:

بأن يقال: إن الفلاسفة يجعلون الله علة فاعلة، سواءً مباشرة أو بواسطة، وهم بإثباتهم لفعله لا يقولون بلزوم التعب بفعله.

لذا يقال لهم: من لم يتعب بالفعل، فأن لا يتعب بالعلم بطريق الأولى؛ إذ كيف يُعقَلُ فاعلٌ يفعل دائماً ولا يتعب بالفعل؟، فعدم تعبه بالعلم بطريق الأولى.

علماً بأن أرسطو لا يثبت لله الخلق أصلاً كما تم بيانه فيما سبق [٢]؛ فهو يقول بأنه علة غائية؛ بمعنى أن الفلك يتحرك للتشبه به، وليس في قوله أنه مبدعٌ للعالم، فنفى عن الله تعالى الخلق والعلم-تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً- ومع ذلك يقال: إن علم الله بالشيء حتى وإن كان غير مخلوق له أكمل من عدم العلم به، كما بينا في الوجه الأول[٣].

---

(١) ينظر: المصدر السابق: (٩/٤١٥، ٤٢٣).

(٢) ينظر: المبحث الخامس، الفصل الثاني، الباب الثاني من البحث.

(٣) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية: (٩/٤١٢، ٤١٣).

الوجه الثالث: الرد على من قال بأن علم الله بغير ذاته نوع من الحركة يستلزم تقدم الحركة المكانية بأن يقال:

إن هذا محال؛ فإن النفوس تتجدد لها المعارف والعلوم؛ من غير أن تتحرك في المكان، وهذا هو رأي الفلاسفة أنفسهم؛ فهم يعتقدون أن النفوس لا تكون في مكان ألبته، فكيف تتحرك فيه؟.

بل يقال: إن التغير -حتى في الأجسام- لا يلزم منه التحرك المكاني، فإن الحجر الكبير يسخن ولا يصعد، ويبرد ولا يهبط، بل لا يتحرك من مكانه.

فعدم لزوم الحركة لتغير النفوس من باب الأولى، ولو لزم ذلك في التغيرات النفسية، لما لزم انتقال الحكم فيه إلى التغيرات في المعارف والعلوم، والعزائم والإرادات [(١)].

الوجه الرابع: الرد على قولهم أن علمه بغير ذاته يوجب كثرةً في العلوم، وأن ذلك يستلزم تكثر ذاته سبحانه وتعالى.

فيقال لهم : إن هذا التكثر ليس تكثراً في الذات، إنما هو في الإضافات والمناسبات، وهذه مما لا تعيد الكثرة على هويته وذاته، ولا وحدته بذاته جَلَّ جَلَالُهُ[(٢)].

---

(١) ينظر: المصدر السابق: (٩/ ٤٢٤-٤٢٨).

(٢) ينظر: المصدر السابق: (٩/٤٢٣).

الوجه الخامس: الرد على قول ابن سينا بأن الله يعلم الكليات دون الجزئيات؛ لزعمه أن إثبات كثير من العلوم لله نقصٌ له، كما أن إثبات كثيرٍ من الأفاعيل نقص له.

ويرد عليه بأن نقول: إن كان المراد بالأفاعيل ما وجد، فليس في إثبات فعله للموجودات نقص له؛ كيف وهو الفاعل لها بالاتفاق؟.

وإذا كان فاعلاً لها على وجه التفصيل؛ فيجب أن يكون عالماً بها على وجه التفصيل؛ ومعلومٌ أنه إذا لم يلحقه بفعلها نقص، فأن لا يلحقه بعلمها نقصٌ بطريق الأولى.

كما يرد عليهم بأن يقال: إن علم العالِم بما لا يفعله لا نقص فيه، وإن كان المعلوم خسيساً أو قبيحاً، فمن باب أولى أن لا يكون علمه بما يفعله كمالاً لا نقص فيه.

وإذا كانت الأفاعيل لا توجد إلا مفصلةً معيَّنةً، فيجب أن يعلمها بشكل مفصل ومعين كذلك [١].

الوجه السادس: الرد على قول ابن سينا: «بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض، وهذا من العجائب».

بأن يقال: إن هذا من التناقض ؛ فإن قوله: لا يعزب عنه شيء من حيث هو كلي، ليس فيه ما يقتضي أنه يعلم شيئاً من الجزئيات؛ فمن علم أن كل إنسانٍ

---

(١) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية: (١٠/٢٧، ٢٨).

حيوان، لم يوجب ذلك أن يعلم إنساناً بعينه، ولا شيئاً من تعيناته، ولا عدد الأناسي، بل ولا يعلم حيواناً بعينه.

وإن كان القصد: أنه لا يعزب عنه شيء من المعينات، فهذا مع قوله أنه لا يعقلها إلا على وجه كلي، قول باطل [١].

وهو بهذا القول يشارك الفلاسفة في نفي الكثرة، ثم يباينهم في إثبات العلم بالغير، ويزعم أن علمه -تعالى- بنفسه، وعلمه بغيره، بل وعلمه بجميع الأشياء هو: ذاته من غير مزيد، وهذا عين التناقض [٢].

الوجه السابع: أن يقال: إن نفي العلم أعظم نقصاً من تلك اللوازم التي يذكرها الفلاسفة؛ فلو قُدِّرَ أنها تتضمن ما يسمونه نقصاً لكان ما يتضمنه نفي العلم من النقص أعظم؛ فإن الحي العالم أكمل من الجماد الذي لا يعلم شيئاً، والفلاسفة قد شبهوا الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بالجمادات التي لا تتحرك ولا تعلم- تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً-.

كما يقال: بأن الكمال الممكن وجوده، الذي لا نقص فيه بوجه، يجب إثباته لله تعالى، والعلم من أعظم الكمالات؛ فلا نقص فيه بوجه، والعلم من حيث هو علم لا يستلزم نقصاً أصلا؛ كما أنه قد وجد العلم في الوجود؛ فثبوته لله أولى من ثبوته لغيره[٣].

---

(١) ينظر: المصدر السابق: (١٠/ ٣٠).

(٢) ينظر: تهافت الفلاسفة، الغزالي، ص:(١٧٨، ١٧٩).

(٣) ينظر: كتاب درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية: (١٠/ ٣٠).

المبحث الثاني

قولهم بنظرية الفيض، ونفيهم لعناية الله بالكون وتدبيره بناءً على ذلك

الحديث عن عناية الله تعالى بالكون وتدبيره له، حديثٌ متصلٌ، ونتيجةٌ حتميةٌ لما تم بيانه في الفصول والمباحث السابقة لمعنى الفيض عند الفلاسفة، ونفيهم خلق الله تعالى للكون، ونفيهم لعلمه الكلي بالعالم، أو نفي علمه بالجزئيات؛ وذلك لتنزيه الله تعالى عن النقائص -بزعمهم-.

وبناءً على تلك الشبهات التي توهموها، فقد جعلوا الله تعالى معطلاً عن تدبير الكون وتصريفه؛ حتى لا يشغل نفسه بهذا العالم الناقص.

لذا نجد أرسطو ينكر إنكاراً تاماً تدخل الله تعالى في الأحداث الجزئية، وينكر عنايته بأي شيء خلا ذاته سبحانه؛ وذلك لاعتقاده بأن الله تعالى إنما هو علّةٌ غائيةٌ، يتحرك الكون إليها شوقاً، وليس لها أي فعل أو حركة غير العلم بذاتها.

يقول -أرسطو- في ذلك: « وكل ما كان بسبب غيره فهو أخس من الشيء الذي جعل بسببه. فيكون العقل بالقوة، ويكون من الواجب أن يتعبه اتصال الفعل ودوامه، فإنه يوجد في جميع الأشياء التي تخرج من القوة إلى الفعل تعبٌ واسترخاء عن الفعل »[1].

---

(١) شرح ثامسطوس لحرف اللام، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، بدوي، ص: (٢٠)، وينظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي: (١/١٠٦)، وينظر: معجم الفلاسفة، جورج الطرابيشي، ص: (٥٦).

وهذا القول هو ما نجده لدى أفلوطين –أيضاً–؛ فهو يرى أن كل الأشياء مرتبةً ترتيباً كلّيّاً، مطلقاً، عامّاً؛ على أساس الاتجاه نحو الخير، وهذه العناية –من أجل ذلك– لا تمتد إلا إلى المسائل الكلّيّة وحدها.

أما العناية الجزئية أو الفردية بمعنى تحديد مصير كل إنسانٍ على حدة، فهذه ينكرها أفلوطين؛ لزعمه أن ذلك يُحدث تغيّراً في طبيعة الله لتغّرها وكثرتها.

يقول أفلوطين في ذلك: ((فإن كان هذا على ما وصفنا، عدنا فقلنا إنه لم يدبر المدبر الأول حيا من الحيوان، ولا شيئاً من هذا العالم السفلي أو من العالم العلوي بفكرة ولا روية ألبتة))[1].

وهو يفسر عناية الله بالكون بأنها: انسجام القوانين الكونية الكلية بعضها مع بعض؛ من أجل تحقيق انسجام في الكون[2].

ومن الأسباب الدافعة لقول الفلاسفة بهذا القول؛ اعتقادهم أن الله تعالى خيرٌ محضٌ، وأنه لا يصدر عنه إلا الخير، وهذا يتنافى مع وجود الشر في العالم؛ لذا فإنهم ينفون عنه العلم، والحركة، والفعل ، ويجعلون الأجسام في العالم ذات قوةٍ داخليةٍ كامنة فيها؛ لتعمل وتتحرك، دون تدخل من الإله الذي هو المحرك لها، لكنه لا يحركها كقوةٍ فعلية، وإنما كمحرك كلي لجميع عمليات العالم[3].

وبناءً على نفي الفلاسفة لأفعال الله وعلمه، واعتباره علةً غائيةً، فإنهم يقولون بأن الله تعالى لا يفعل بقدرته ومشيئته وإرادته؛ فذلك –بزعمهم– يجعله

---

(١) أثولوجيا ، أفلوطين، ضمن كتاب أفلوطين عند العرب، بدوي، ص: (٦٥-٦٧).

(٢) ينظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي: (١/ ٢٠٤-٢٠٧).

(٣) ينظر: أثولوجيا، أفلوطين، ص: (٧٥)، وينظر: كتاب قصة الفلسفة، ول ديورانت، ص: (١١٣).

محتاجاً لغيره، إضافةً إلى أنه سيتغير تبعاً للموجودات، وهذا الأمر منافٍ لوحدته وبساطته-في اعتقادهم- [١].

وقد تبع الفلاسفة المتسبون للإسلام، فلاسفة اليونان، في قولهم بعدم عناية الله تعالى للعالم، وعدم تدبيره له.

وهم يؤولون العناية، والقدرة، والإرادة لله تعالى، بالعلم؛ فلا إرادة له سبحانه ولا عناية له بالكون-عندهم- غير علمه.

وقد سبق بيان نفيهم لعلم الله تعالى إما كليا أو بالجزئيات؛ وهم يجعلون العناية والتدبير تبعاً لذلك، ويزعمون بأن الله تعالى إنما يعتني بالكليات؛ من خلال وضع القوانين الكونية، لكنه لا يدبر العالم بجزئياته؛ نظراً لخيرته المطلقة، ولتنزيهه عن النقائص، والشرور- كما ذهب إلى ذلك من سبقهم من فلاسفة اليونان-.

يقول الفارابي عن الله جَلَّجَلَالُهُ: « وهو حكيم، وحي، وعالم، وقادر، ومريد، ووجود الأشياء عنه على سبيل الطبع، من دون أن يكون له معرفة ورضاً بصدورها وحصولها؛ وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته، وبأنه مبدأ النظام الخيّر في الوجود على ما يجب أن يكون عليه، فإذن علمه علّةٌ لوجود الشيء الذي يعلمه» [٢].

ويقول ابن سينا: « وخليق بنا إذا بلغنا هذا الموضع، أن نحقق القول في العناية، ولا نشك أنه قد اتضح لك مما سلف منا بيانه، أن العلل العالية لا يجوز أن تكون تعمل ما تعمل من العناية لأجلنا، أو تكون بالجملة يهمها شيء، ويدعوها

(١) ينظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي: (١/١٩٩)

(٢) رسالة عيون المسائل، الفارابي، ضمن الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، ص: (٥٨).

داعٍ، ويعرض عليها إيثار، ولا لك سبيل أن تنكر الآثار العجيبة في تكوّن العالم، وأجزاء السماوات، وأجزاء النبات، والحيوان، مما لا يصدر ذلك اتفاقاً، بل يقتضي تدبيراً ما.

فيجب أن تعلم أن العناية هي: كون الأول عالماً بذاته، بما هو عليه الوجود في نظام الخير، وعلّة لذاته للخير، والكمال، بحسب الإمكان، وراضياً به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيفيض عنه ما يعقله نظاماً ما، وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله، فيضاناً على أتم تأديةٍ إلى النظام بحسب الإمكان. فهذا هو معنى العناية» [1].

وبهذا يتبين لنا: أن الفلاسفة قد فسروا العناية، والقدرة، والإرادة، تفسيراً خاصاً بهم؛ يتفق مع منهجهم في الصفات عموماً؛ إذ ينفون عن الله تعالى صفاته، ويجعلونها هي عين ذاته، وينفون عنه علمه وأفعاله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

---

(١) شرح كتاب النجاة لابن سينا-الإلهيات-، الأسفراييني، ص: (٤٤٥، ٤٤٦).

الفصل الثاني
أثر الفلاسفة على المتكلمين في باب القدر

وفيه مبحثان :

المبحث الأول: أثر الفلاسفة على الجهمية ومن وافقهم من المعتزلة في القول بعدم علم الله تعالى للجزئيات قبل وقوعها.

المبحث الثاني: أثر الفلاسفة على المعتزلة في مسألة نسبة الخير والشر إلى الله تعالى.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: منهج المعتزلة في نسبة الخير والشر إلى الله تعالى.

المطلب الثاني: منهج السلف في نسبة الخير والشر إلى الله تعالى والرد على المعتزلة فيما ذهبوا إليه

المبحث الأول

أثر الفلاسفة على الجهمية ومن وافقهم من المعتزلة في القول بعدم علم الله تعالى للجزئيات قبل وقوعها

تعتبر مسألة علم الله الأزلي، من أبرز مراتب القدر التي لم يجادل في ثبوتها إلا غلاة القدرية من الجهمية، ومن تبعهم من المعتزلة ومن وافقهم.

وتأثُرُ المتكلمين من الجهمية والمعتزلة بالفلاسفة -في هذا الباب بالذات- ينسف القول القائل بأن علم الكلام من العلوم الإسلامية الأصيلة، أوالقول بأنها من العلوم المستمدة من القرآن الكريم، والسنة النبوية، والعقل الصحيح؛ وذلك أنهم بهذا الأمر خالفوا العقول الصحيحة، والنصوص الثابتة، والمستفيضة من القرآن والسنة، في إثبات علم الله تعالى الأزلي والمتجدد.

وقد زعمت الجهمية أن الله جَلَّجَلَالُهُ لا علم له في الأزل، فهم ينكرون جميع الأسماء والصفات لله تعالى، وقالوا بأنه لا يجوز أن يعلم الله تعالى الشيء قبل خلقه؛ ويعللون ذلك: بأن الله تعالى لو علم ثم خلق، فذلك يحتمل أحد أمرين كلاهما باطل- عند الجهمية ومن تبعهم-:

الأمر الأول: أن يبقى علمه تعالى على ما كان، فإن بقي على ما كان فهذا جهل -بزعمهم-؛ فإن العلم بأن الشي سيوجد، غير العلم بأنه قد وجد.

الأمر الثاني: أن يتغير علم الله تعالى، ولا يبقى على ما كان، والمتغيّر- عندهم- مخلوق ليس بقديم [(١)].

(١) ينظر: الملل والنحل، الشهرستاني: (٧٣/١).

وقد تأثر بعض المعتزلة –أيضاً– بالفلاسفة، والجهمية في نفيهم العلم عن الله تعالى؛ فإن أوائل المعتزلة كواصل بن عطاء وغيره، قالوا بنفي العلم عن الله تعالى، كما هو الحال في بقية صفاته الله جَلَّجَلَالُهُ؛ وقالوا بأن من أثبت لله صفةً –ومنها صفة العلم– فكأنما أثبت مع الله إلهاً آخر [١].

ثم جاء من بعدهم من المعتزلة فقالوا بقول أرسطو: بأن علم الله هو ذاته، وأنه لا يعقل غير ذاته ، وهذا هو قول أبي الهذيل العلاف؛ الذي انتهج نهج الفلاسفة فقال: إن الباري عالم بعلم هو ذاته، وقادر بقدرة هي هو –تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً– [٢].

والذي يقرره القاضي عبد الجبار: أن الله تعالى يسمى عالماً لكن ليس بعلم، ويستدل هذا الزعم بدليلين عقليين هما:

الدليل الأول: أن الله تعالى لو كان عالماً بعلم؛ لوجب في علمه أن يكون مثلاً لعلمنا، وفي علمنا أن يكون مثلاً لعلمه تعالى، وهذا يوجب أن يكونا قديمين، أو محدثين؛ لأن المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم، ولا حدوث؛ وذلك محال [٣].

الدليل الثاني: أنه تعالى لو كان عالماً بعلم؛ لكان لا يخلو: إما أن يكون عالماً بعلم واحد، أو بعلوم منحصرة، أو بعلوم لا نهاية لها، ولا يجوز أن يكون عالماً بعلوم لا تتناهى؛ لأن وجود ما لا يتناهى محال. ولا يجوز أن يكون عالماً بعلوم

---

(١) ينظر: الملل والنحل، الشهرستاني: (١/٧٣).

(٢) ينظر: كتاب مقالات الإسلاميين، أبو القاسم البلخي، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص: (٦٩).

(٣) ينظر شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص: (٢٠١، ٢٠٢).

منحصرة؛ لأن انحصار العلوم يوجب انحصار المعلومات. ولا أن يكون عالماً بعلم واحد؛ لأن الواحد لا يجوز أن يتعلق بأزيد من متعلق واحد على طريق التفصيل؛ فيجب أن لا يكون عالماً بعلمٍ أصلاً [١].

وقد ذكر الأشعري في كتابه ((مقالات الإسلاميين)) أن المعتزلة مجمعون على أن أسماء الله وصفاته إنما هي أقوال وكلام؛ ولم يثبتوا له صفة تسمى علماً، أو صفةً تسمى قدرةً، وكذلك قولهم في سائر صفات النفس [٢].

ويرى المعتزلة أن الاستدلال على مسألة علم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بالسمع غير ممكن؛ لأن صحة السمع -عندهم- تنبني على كونه عدلاً، حكيماً؛ وكونه حكيماً ينبني على أنه تعالى عالم لذاته. كما أنه لو صح الاستدلال بالسمع على هذه المسألة؛ لصح أن نستدل بقوله تعالى: ﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾[يوسف:٧٦]، ووجه الاستدلال -كما يقول القاضي عبد الجبار-: أنه تعالى لو كان ذا علم لوجب أن يكون فوقه من هو أعلم؛ لأن العليم إنما يستعمل في مبالغة العلم؛ وذلك محال؛ فيجب أن يكون عالماً لذاته [٣].

وبهذا يتضح جليّاً أن المتكلمين - من الجهمية، وبعض المعتزلة، ومن وافقهم- موافقون للفلاسفة فيما ذهبوا إليه من نفي العلم عن الله تعالى، أو جعل علمه هو ذاته، أو أنه يسمى عالماً بذاته، وليس بعلم يعلمه غير ذلك.

---

(١) ينظر: المرجع السابق، وينظر: المواقف في علم الكلام، الإيجي، ص: (٢٨٩).

(٢) ينظر: مقالات الإسلاميين، الأشعري: (١/٢٧٣).

(٣) ينظر: شرح الأصول الخمسة، ص: (٢٠٣-٢١٣).

وقد رد عليهم السلف رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ في ذلك، بل إنهم كفروا غلاتهم النافين لعلم الله تعالى بالكلية، وأثر عنهم قولهم: ((ناظروا القدرية بالعلم، فإن أقروا به خصموا، وإن جحدوه كفروا))[١].

وفيما يلي رد على ما ذهب إليه الجهمية والمعتزلة من شبه لنفي علم الله تعالى:

أولاً: أن نفي العلم عن الله تعالى وصفٌ له بالجهل تعالى وتقدس، ولا شك أن هذا تنقصٌ لله تعالى، وهم يظنون أن ما نفوه عن الرب كمال له وتعظيم؛ وهذا من جهلهم وضلالهم؛ فإثبات ما نفوه-أي العلم- هو الكمال الذي يكون مثبته معظماً لله تبارك وتعالى [٢].

ثانياً: إن قولهم بأن الله تعالى لو كان عالماً بعلم؛ لوجب في علمه أن يكون مثلاً لعلمنا، وفي علمنا أن يكون مثلاً لعلمه تعالى. هو قول ودعوى باطلة؛ فإن القول في الصفات كالقول في الذات، فإن الله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل سائر الصفات وهذا من الأصول المقررة عند أهل السنة [٣].

ثالثاً: إذا كان إثبات العلم للمخلوق صفة كمال وضده صفة نقص، فالله عز وجل أولى بإثبات الكمال من كل وجه، ونفي النقص عنه من كل وجه مع إثبات كمال ضده؛ ولأن كل كمال ثبت للمخلوق فإنما هو من الخالق، فإن معطي

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية: (٣٤٩/٢٣).

(٢) ينظر: درء التعارض، ابن تيمية: (٢٤/١٠).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: (٢٥/٣).

الكمال أحق بالكمال، ولو نفينا عن الله العلم وأثبتناه لخلقه؛ للزم من ذلك أن يكون غيره أكمل منه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وهذا ممتنع[١]؛ لذلك فإن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يوصف بالعلم الأزلي للأشياء قبل خلقها، ويوصف بعلمه المتجدد للمخلوقات بعد وجودها كما سيأتي الدليل على ذلك.

رابعاً: الرد على شبهتهم في أنه تعالى لو كان ذا علم لوجب أن يكون فوقه من هو أعلم؛ وذلك بالقول أن العلم لا بد أن ينتهي إلى الله تعالى فهو الأعلم سبحانه وتعالى، والقول بعدم الانتهاء إليه قول بالتسلسل وهو معلوم البطلان، يقول ابن سعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾ [يوسف:٧٦] : ((فكل عالم فوقه من هو أعلم منه حتى ينتهي العلم إلى عالم الغيب والشهادة- أي الله تعالى-)) [٢].

خامساً: الرد على قولهم إن الله تعالى لو كان عالماً بعلم؛ لكان لا يخلو: إما أن يكون عالماً بعلم واحد، أو بعلوم منحصرة، أو بعلوم لا نهاية لها، ولا يجوز أن يكون عالماً بعلوم لا تتناهى؛ لأن وجود ما لا يتناهى محال. ولا يجوز أن يكون عالماً بعلوم منحصرة؛ لأن انحصار العلوم يوجب انحصار المعلومات. ولا أن يكون عالماً بعلم واحد؛ لأن الواحد لا يجوز أن يتعلق بأزيد من متعلق واحد على طريق التفصيل؛ فيجب أن لا يكون عالماً بعلمٍ أصلاً.

يرد عليهم في ذلك بما سبق أن رددنا به على الفلاسفة في الفصل الأول من هذا الباب، وأن الانحصار إنما هو متعلق بالمخلوق وليس بعلم الله تعالى،

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: (١٢/ ١٥٧، ١٥٨)

(٢) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ، ص: (٤٠٣).

ويضاف إلى ذلك أنهم ليس لديهم حجة على نفي هذه اللوازم التي ذكروها، وإنما نفوا العلم عن الله تعالى لنفيهم الصفات فقط لا غير [١].

لذلك نجد الأشاعرة يخالفون المعتزلة في قولهم هذا بناءً على نفس اللوازم؛ فقالوا بإثبات العلم الأزلي لله تعالى دون تجدده بتجدد مخلوقاته؛ لئلا تقوم به الحوادث أو يتغير علمه بتغير مخلوقاته-بحد زعمهم-، وقالوا بأن العلم بأن الشيء سيكون هو عين العلم بأنه قد كان، وأن المتجدد إنما هو نسبته بين المعلوم والعلم وليس أمراً ثبوتياً-عندهم-.

وقد ردوا على من ينفي علم الله في الأزل بحجة منع قيام حوادث لا أول لها، بأن قالوا: إنه لا محذور في هذا، إنما المحذور في ألا يعلم الشيء حتى يكون؛ فإن هذا يستلزم أنه لم يكن عالماً، وأنه خلق بلا علم، وهذا قول باطل [٢].

والذي عليه السلف من أهل السنة رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ هو إثبات علم الله تعالى الأزلي السابق بكل شيء قبل خلقه له، وإثبات علمه تعالى بالشيء بعد خلقه له، وأن علمه الثاني والأول ليس واحداً، بل إن علمه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بالشيء بعد خلقه قدر زائد عن العلم الأول، وتسمية ذلك تغيّراً أو حلولاً للحوادث-كما يقول المتكلمون- لا يمنع من القول به ما دام دالاً على كمال الله تعالى من غير نقص، وهذا هو الذي دلت عليه النصوص من كتاب الله تعالى ومن ذلك ما يلي:

١-أن الله تعالى قد أخبر عما يكون من أفعال العباد قبل أن تكون، بل أعلم بذلك من شاء من ملائكته، وغير ملائكته فقال تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا

(١) ينظر: الرد على المنطقيين، ابن تيمية: (٢/ ١٩٠).

(٢) ينظر: المصدر السابق: (٢/ ١٩١).

وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ﴾ [البقرة:٣٠]، فالملائكة حكموا بأن الآدميين يفسدون، ويسفكون الدماء قبل أن يخلق الإنس، ولا علم لهم إلا ما علمهم الله كما قالوا: ﴿ قَالُوا سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ [البقرة:٣٢]، ثم قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾، وتضمن هذا ما يكون فيما بعد من آدم، وإبليس، وذريتهما، وما يترتب على ذلك[1].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٩٦﴾ وَلَوْ جَآءَتْهُمْ كُلُّ ءَايَةٍ حَتَّىٰ يَرَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ ﴾ [يونس:٩٦، ٩٧]، وهذا خبر عن المستقبل وأنهم لا يؤمنون.

وقوله عز من قائل: ﴿ وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾ [السجدة:١٣]، وهذا خبر وقسمٌ من الله تعالى، وهو صادق في خبره وقسمه، وصدقه مستلزم لعلمه بما أقسم عليه جَلَّجَلَالُهُ[2].

فهذه الآيات وغيرها كثير في كتاب الله تعالى، تبين علم الله الأزلي والسابق بكل شيء.

٢- من الأدلة على تجدد علمه تعالى بمخلوقاته بعد خلقها، وأن علمه تعالى بها بعد خلقها قدرٌ زائدٌ على علمه السابق المحيط بكل شيء

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: (٨/ ٤٩٢).

(٢) ينظر: المرجع السابق: (٨/ ٤٩٣).

سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، قوله جَلَّجَلَالُهُ: ﴿ وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ﴾ [البقرة:١٤٣].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ ۚ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٤٠﴾ وَلِيُمَحِّصَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَمْحَقَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٤١﴾ أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾ [آل عمران:١٤٠-١٤٣].

ومن ذلك -أيضاً- قول سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴾ [العنكبوت: ٣].

إلى غير ذلك من الآيات الدالة على تجدد علم الله تعالى بالشيء بعد وجوده، بعد أن علمه قبل وجوده.

والمراد أن علم الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ على منزلتين: علم بالشيء قبل وجوده، وعلم به بعد وجوده، والحكم للعلم به بعد وجوده؛ لأنه يوجب الثواب والعقاب [(١)].

وهذا العلم بالشيء بعد وجوده قدرٌ زائد على العلم به قبل وجوده، وهو أمر ثبوتي عند أهل السنة، بخلاف قول الأشاعرة ومن وافقهم.

---

(١) ينظر: الرد على المنطقيين، ابن تيمية: (٢/١٩٣، ١٩٤).

رابعاً: الرد على زعمهم أن إثبات العلم لله يقتضي المماثلة بين الخالق والمخلوق، إما في قدم الصفة، أو حدوثها؛ بأن يقال:

إن إثبات الصفات لا يستلزم المماثلة والمشابهة بين الخالق والمخلوق، وإن تشابهت الألفاظ إلا أن الحقائق مختلفة، وهذا مما يتفق عليه العقلاء، وقد أثبت هؤلاء المخالفون صفات لله تعالى كالحياة والوجود وغيرها، وجعلوها صفات تختلف عن حياة المخلوقين ووجودهم، وأهل السنة يقولون بنظير ذلك في جميع الصفات الثابتة لله تعالى بأنها غير مماثلة لصفات المخلوقين، فقد قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى:١١]. كما أن الكلام عن الصفات فرع عن الكلام في الذات؛ فذاته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا تماثل ذوات المخلوقين، وكذلك صفاته جَلَّ جَلَالُهُ.

خامساً: الرد على زعمهم بأن إثبات العلم لله تعالى، يقتضي أن يكون منحصراً بالمخلوقات، وأن يكون متناهياً لتناهي الخلق، فإنما أوقعهم في ذلك أيضاً قياسهم علم الخالق على علم المخلوقين- تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً-.

وقد دلت الأدلة من الكتاب والسنة- كما ذكرنا سابقاً- على إحاطة علمه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بكل شيء قبل الخلق وبعده، وأنه جَلَّ جَلَالُهُ يعلم ما كان وما يكون ومالم يكن لو كان كيف يكون، وليس علمه بمنحصر ولا متناهي فهو صفة لازمة لذاته تعالى وتقدس.

المبحث الثاني

أثر الفلاسفة على المعتزلة في مسألة نسبة الخير والشر إلى الله تعالى

المطلب الأول

منهج المعتزلة في نسبة الخير والشر إلى الله تعالى

تعتبر مسألة الخير والشر من أبرز المسائل التي شغل بها الفلاسفة والمتكلمون؛ وذلك لاتصالها الوثيق بالوجود-سواء وجود الله تعالى أو وجود العالم-؛ وهو ما دفعهم جميعاً إلى محاولة تفسير الخير والشر تفسيراً يجيب عن مدى علاقة الله تعالى بذلك، ومحاولة التوفيق بين خيرية الله تعالى المطلقة-في نظرهم-، وبين وقوع الشر في العالم، وهل هو من إرادته وخلقه أم لا، إلى غير ذلك من التساؤلات التي تعامل معها كل من الفلاسفة، والمتكلمين، بمقتضى أصولهم وقواعدهم القائمة على العقل، والبعيدة عن نور الوحي وهديه.

وقد سبق أن ذكرنا في الفصل الأول من هذا الباب أن الفلاسفة يقولون بأن الله تعالى خير محض، وأنه لا يصدر عنه إلا الخير، وأن هذا يتنافى مع وجود الشر في العالم؛ ولذلك نفوا علم الله تعالى، ونفوا عنه الخلق والقدرة والمشيئة، ونفوا عنايته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وتدبيره للعالم؛ وذلك كله نظراً لخيريته المطلقة، وتنزيهه عن الشرور والنقائص- بزعمهم-.

وقد تأثر المعتزلة بهذه النظرة الفلسفية، والتفسير الفلسفي للعلاقة بين الله تعالى ووجود الخير والشر؛ حيث تحتل هذه المسألة الريادة في منهجهم الكلامي المتأثر بالفلسفة، وقد نالت هذه المسألة عندهم قسطاً كبيراً من تفكيرهم، واحتلت حيزا كبيراً في مؤلفاتهم، وصاغوا من أجلها أهم أصولهم، وهو أصل

((العدل))؛ فهو قائمٌ – عندهم – على أن الله تعالى لا يخلق الشر، ولا يفعله، ولا يريده، وأنه لا يوجد شر في قضاء الله تعالى وقدره؛ لأنه خير مطلق، مشابهين في ذلك المذاهب الفلسفية اليونانية.

والمعتزلة يقسمون ما يوجد من شر في العالم إلى قسمين:

القسم الأول: ما يقع من الشرور التي لا علاقة للإنسان بها؛ مثل الأمراض، والفقر، والكوارث، والمصائب، ونحو ذلك. فهذه- عندهم- ليست شرّاً على الإطلاق، بل هي خير؛ لأن الله تعالى لا يمكن أن يخلق ويفعل إلا الخير، بل يوجبون عليه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فعل الأصلح لعباده، وهذه الأمور عند المعتزلة لا تسمى شروراً إلا على سبيل المجاز لا الحقيقة؛ لأنها في حقيقتها خير وصلاح للعباد؛ يختبر الله تعالى به عباده، كما أنها تدخل –عندهم- من باب العوض عن الآلام وهم يوجبونه على الله تعالى [١].

القسم الثاني: ما يقع من الشرور التي هي من فعل أفعال العباد، فهذه شر، وتسمى شراً في الحقيقة بعكس القسم الأول، وهي- عند المعتزلة- ليست مخلوقةً لله تعالى، وإنما هي من خلق الإنسان، وإرادته، وقدرته، وعلمه [٢].

ويعلل المعتزلة ذلك بقولهم: إن الشر في أفعال العباد لو كان من فعل الله تعالى، لبطل الأمر والنهي، وبعثة الأنبياء، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،

---

(١) ينظر: طبقات المعتزلة، القاضي عبد الجبار، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص: (١٤٧، ١٦٨، ١٧٩-١٨١)، وينظر: المختصر في أصول الدين، القاضي عبد الجبار، ضمن رسائل العدل والتوحيد: (١/ ٢٤١).

(٢) ينظر: المصادر السابقة.

وقَبُحت المساءلة، والمحاسبة، والمعاقبة من الله لخلقه لو كان الشر من خلقه؛ لأنه لا يجوز- عندهم- أن يأمر بما لا يفعله، و لا ينهى عما خلقه [١].

(١) ينظر: المختصر في أصول الدين، القاضي عبد الجبار، ص: (٢٣٩)، وينظر: الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية، الإمام يحيى بن الحسين، ضمن رسائل العدل والتوحيد: (٢/٢٤١).

المطلب الثاني

منهج السلف في نسبة الخير والشر إلى الله تعالى والرد على المعتزلة فيما ذهبوا إليه

اتفق السلف من أهل السنة والجماعة على أن الله تعالى خالق الخير والشر، وأنه يفعل بمن شاء خيراً، وبمن شاء شراً، فالأمران معاً مضافان إليه خلقاً، وإيجاداً، وتقديراً، وقد استدلوا على ذلك بما ورد في القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [الرعد:١٦]، فأثبت لنفسه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أنه خالقٌ لكل شيء من الخير والشر.

ومن ذلك-أيضاً- قوله عز من قائل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾ [فاطر:٣]، وهذه الآية تنبيه من الله تعالى لعباده بأنه المستقل بالخلق، والرزق، والمستحق لإفراده بالعبادة وحده لا شريك له[١].

ومن الأدلة أيضاً قوله جَلَّ جَلَالُهُ: ﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [الأنبياء:٣٥]، وهذه الآية الكريمة صريحة في رد قول المعتزلة، ومن وافقهم بأن الشر ليس من خلق الله أو فعله.

قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسير هذه الآية: « أي نختبركم بالمصائب تارةً، وبالنعم أخرى؛ لننظر من يشكر ومن يكفر، ومن يصبر ومن يقنط، كما قال علي بن أبي طلحة: عن ابن عباس: ﴿وَنَبْلُوكُمْ﴾، يقول: نبتليكم ﴿بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾

---

(١) ينظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: (٣٠٦/١١).

بالشدة والرخاء، والصحة والسقم، والغنى والفقر، والحلال والحرام، والطاعة والمعصية، والهدى والضلالة))[١].

ومثل ذلك قول الله تعالى: ﴿ وَبَلَوْنَاهُم بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الأعراف:١٦٨] أي: اختبرناهم بالرخاء في العيش، وبالشدة والمصائب؛ ليرجعوا إلى طاعة ربهم، ويتوبوا من معاصيه[٢].

ومن أوضح الأدلة على أن الخير والشر يضافان إلى الله تعالى إرادةً، وخلقاً، وتقديراً قوله تعالى: ﴿ وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴾ [النساء:٧٨]، فقد بين سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وتعالى في هذه الآية أن الحسنات والسيئات، والخير والشر، من عنده جَلَّ جَلَالُهُ أي: بقضائه وقدَره وخلقه، وقد ذم الله تعالى في هذه الآية الذين يقولون بغير ذلك، ووبخهم على عدم فهمهم وفقههم عن الله تعالى وعن رسوله ﷺ ، فلو فقهوا عن الله لعلموا أن الخير والشر والحسنات والسيئات كلها بقضاء الله تعالى وقدره، لا يخرج منها شيء عن ذلك[٣].

وقال جَلَّ جَلَالُهُ : ﴿ قُلْ مَن ذَا الَّذِي يَعْصِمُكُم مِّنَ اللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً ﴾[الأحزاب:١٧] أي من ذا الذي يمنعكم من الله تعالى إن أراد بكم

---

(١) ينظر: المصدر السابق: (٩/٤٠٣).

(٢) ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري: (١٠/٥٣٤).

(٣) ينظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ابن سعدي، ص: (١٨٩).

شراً أو أراد بكم خيراً؛ فإنه هو المعطي المانع، الضار النافع، الذي لا يأتي بالخير إلا هو، ولا يدفع السوء إلا هو [١].

ومن أدلة السنة النبوية على ذلك قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «اللّٰهم احفظني بالإسلام قائماً، واحفظني بالإسلام قاعداً، واحفظني بالإسلام راقداً، ولا تشمت بي عدوّاً حاسداً، واللّٰهم إني أسألك من كل خيرٍ خزائنه بيدك، وأعوذ بك من كل شر خزائنه بيدك» [٢].

فهذه النصوص من القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، أدلة واضحة على أن الخير والشر من خلق الله تعالى وتقديره، وأنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يفعل كلا الأمرين بخلقه لحكمةٍ يعلمها جَلَّ جَلَالُهُ، لذلك فإنها تعتبر شراً بالنسبة للمخلوقين أما بالنسبة إلى الله تعالى فإن جميع أفعاله وتقديراته لحكمة ومصلحة ومنفعة لخلقه؛ ولذلك فلابد أن يُعْلَمَ أن الله سبحانه لم يخلق شراً محضاً من جميع الوجوه والاعتبارات، فإن حكمته تأبى ذلك. فلا يمكن في جناب الحق تعالى أن يريد شيئاً يكون فساداً من كل وجهٍ لا مصلحة في خلقه بوجهٍ ما[٣]، فخلقه تعالى للشر متضمن حكماً عديدة، ومصالح عظيمة لخلقه، وقد ذكر ابن أبي العز رَحِمَهُ ٱللَّهُ طرفاً من ذلك في شرحه للعقيدة الطحاوية [٤]، وملخص ما ذكره رَحِمَهُ ٱللَّهُ ما يلي:

---

(١) ينظر: المرجع السابق، ص: (٦٦٠).

(٢) الحديث أخرجه الحاكم في مستدركه من حديث عبد الله بن مسعود رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، حديث رقم: (١٩٧٦)، وقال: هذا حديث صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه.

(٣) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز: (١/ ٣٣١، ٣٣٢).

(٤) ينظر: المصدر السابق: (١/ ٣٢٨-٣٣٠).

أ- ظهور قدرة الرب تعالى على خلق المتضادات المتقابلات، كخلقه سبحانه لإبليس الذي هو أخبث الذوات وشرُّها، وهو سبب كل شر، في مقابل خلق ذات جبريل عليه السلام، التي هي من أشرف الذوات وأطهرها وأزكاها، وهي مادة كل خير. وكذلك خلقه سبحانه وتعالى لليل والنهار، والداء والدواء، والحياة والموت ، وذلك دليل حكمته وكمال قدرته سبحانه وتعالى؛ فخلو الوجود من بعضها بالكلية تعطيل لحكمته.

ب- ظهور آثار أسمائه القهرية، مثل : القهار، والمنتقم، والعدل، والضار، والسريع الحساب، وذي البطش الشديد ، وغيرها من الأسماء والأفعال التي لابد من وجود متعلقها؛ إذ لو لم يوجد لم يظهر أثر هذه الأسماء.

ت- ظهور آثار أسمائه المتضمنة لحلمه وعفوه ومغفرته وستره وتجاوزه عن حقه وعتقه لمن يشاء من عبيده؛ فلولا خلقه تبارك وتعالى لما يكرهه من الأسباب المفضية إلى ظهور آثار هذه الأسماء، لتعطلت هذه الحكم والفوائد.

ث- ظهور آثار أسماء الحكمة والخبرة، فإنه الحكيم الخبير، الذي يضع الأشياء مواضعها، وينزلها منازلها اللائقة بها، ولو عُطِّلَت الأسباب لما فيها من الشر ، لتعطل الخير الذي هو أعظم من الشر الذي في تلك الأسباب، وهذا كالشمس والمطر والرياح، التي فيها من المصالح ما هو أضعاف ما يحصل بها من الشر.

ج- حصول العبودية المتنوعة التي لولا خَلْقُ الشر لما حصلت، ومن أمثلة ذلك: عبودية الجهاد بجميع أنواعه لدفع الشر وهي من أحب العبودية إلى الله سبحانه وتعالى، فلولم يوجد الشر، وكان الناس كلهم مؤمنون، لتعطلت هذه العبودية وتوابعها من الموالاة لله تعالى والمعاداة فيه، ومن أمثلة ذلك: عبودية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعبودية الصبر، ومخالفة الهوى، وإيثار محاب الله سبحانه، والتوبة والاستغفار، والاستعاذة بالله أن يجيره من عدوه، ويعصمه من كيده وأذاه.

ومما ينبغي التنبيه عليه في هذا المقام أن إرادة الله تعالى للشر والمعاصي لا تعني أبداً أن الله تعالى يأمر بها، أو يحبها، أو يرضى عنها؛ فإن إرادة الله تعالى - كما ورد في كتابه وسنة نبيه ﷺ، وكما هو منهج أهل السنة - تنقسم إلى نوعين هما:

النوع الأول: الإرادة الكونية الشاملة لجميع المخلوقات، ويدخل ضمنها إرادة الخير بأنواعه، وإرادة الشر بأنواعه كالكفر والمعاصي وغيرها، وهذه الإرادة الكونية متعلقة بربوبيته وخلقه جَلَّجَلَالُهُ، وهي الإرادة المعنية في قول الله تعالى: ﴿ وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ ۚ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾[هود:٣٤]، وكذلك في قوله تعالى: ﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ [البروج:١٦] ، وهذه الإرادة ليست مستلزمةً للأمر، ولا للمحبة؛ فإن الله تعالى قد يقضي ويقدر ما لا يأمر به، وقد يأمر بما لا يريد وقوعه كوناً، وقد يقع في كونه ما لا يحبه شرعاً، ولكنه أراده كوناً لحكمةٍ يريدها جَلَّجَلَالُهُ [١].

---

(١) ينظر: شفاء العليل، ابن القيم، ص: (٥٤٩-٥٥١).

النوع الثاني: الإرادة الشرعية الدينية، وهي متعلقة بإلاهيته وشرعه، ومتعلقة بأمره ومحبته سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؛ فالأمر شرعه ودينه، فهو الذي خلق وشرع وأمر، كما أنه جَلَّجَلَالُهُ لا يأمر إلا بما يحب، ولا يرضى ولا يحب ولا يأمر بالشرور كالكفر والمعاصي وغيرها.

قال عز وجل: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ ﴾ [البقرة:١٨٥]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيۡكُمۡ ﴾[النساء:٢٧] فالإرادة هنا هي الشرعية المستلزمة لمحبته وأمره شرعه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، ولو كانت هذه الإرادة كونية لما حصل العسر لأحد منا، ولوقعت التوبة من الجميع، ولكنها إرادة شرعية قد لا تقع كوناً وقد لا يقدرها الله ويقضيها جَلَّجَلَالُهُ.

كما قال سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عن عدم رضاه بالكفر: ﴿ إِن تَكۡفُرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمۡۖ وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَ﴾[الزمر:٧]، فهو سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لا يريد الكفر شرعاً ولا يأمر به ولا يرضه ولا يحبه، ومع ذلك فهو واقع بإرادته الكونية وخلقه تعالى[١].

وبهذا التفصيل للإرادة كما هو عند أهل السنة والجماعة، المبني على كتاب الله وسنة نبيه صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَعَلَىٰٓآلِهِۦوَسَلَّمَ، تنتفي شبه المعتزلة ومن تبعهم في نفيهم أن يقع الشر في خلق الله تعالى وإرادته وقضائه وقدره؛ فإن منشأ ضلالهم من التسوية بين المشيئة والإرادة والمحبة والرضا، وجعلهم الإرادة إرادة شرعية فقط؛ مما جعلهم ينفون إرادة الله تعالى للشرور[٢].

---

(١) ينظر: المصدر السابق نفسه.

(٢) ينظر: المصدر السابق نفسه، وينظر: شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز: (١/ ٣٢٤).

وهنا مسألة يجدر بيانها والتنبيه إليها وهي:

أن من منهج السلف الصالح- المبني على الكتاب والسنة- أنهم رَحِمَهُمُ اللَّهُ لا يضيفون الشر إلى الله تعالى مباشرةً؛ وذلك تأدباً معه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

وليس ذلك نفياً منهم لوقوع الشر بإرادته وقضائه وقدره وخلقه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فإن هذا هو المنهج الشرعي في التأدب مع الله تعالى، وهو ما نجده في نصوص القرآن والسنة، ومن ذلك: قوله تعالى حكاية عن الجن في أدبهم في الحديث عن الله عز وجل: ﴿ وَأَنَّا لَا نَدْرِىٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا ﴾ [الجن:١٠] قال ابن سعدي رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسيره لهذه الآية: « أي : لا بد من هذا أو هذا، لأنهم رأوا الأمر تغير عليهم تغيراً أنكروه، فعرفوا بفطنتهم أن هذا الأمر يريده الله، ويحدثه في الأرض، وفي هذا بيان لأدبهم، إذ أضافوا الخير إلى الله تعالى، والشر حذفوا فاعله تأدباً مع الله»[١].

ومن ذلك-أيضاً- قوله ﷺ في دعائه لله تعالى: « لبيك وسعديك، والخير كله في يديك، والشر ليس إليك ..» [٢]. قال الإمام النووي رَحِمَهُ اللَّهُ في شرحه لهذا الحديث: « فيه الإرشاد إلى الأدب في الثناء على الله تعالى ومدحه؛ بأن يضاف إليه محاسن الأمور دون مساويها على جهة الأدب. وأما قوله «والشر ليس إليك» فمما يجب تأويله؛ لأن مذهب أهل الحق أن كل المحدثات فعل الله تعالى وخلقه سواءً خيرها وشرها، وحينئذٍ يجب تأويله وفيه خمسة أقوال: أحدها: معناه لا يتقرب به إليك.. والثاني: .. لا يضاف إليك على انفراده، لا يقال يا خالق القردة

---

(١) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ص: (٨٩١).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه، حديث رقم: (٧٧١).

والخنازير و يا رب الشر ونحو هذا، وإن كان خالق كل شيء، ورب كل شيء. وحينئذٍ يدخل الشر في العموم. والثالث: معناه: والشر لا يصعد إليك إنما يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح، والرابع: معناه: والشر ليس شراً بالنسبة إليك فإنك خلقته بحكمة بالغة، وإنما هو شر بالنسبة إلى المخلوقين، والخامس: .. أنه كقولك فلان إلى بني فلان، إذا كان عداده فيهم أو صفوه إليهم)) [١].

وبهذا يتبين بطلان ما ذهب إليه المعتزلة ومن وافقهم في الاستدلال على منهجهم الباطل في نفي وقوع الشر بقدر الله تعالى وقضائه وخلقه وفعله، مستدلين بمثل هذه النصوص التي بينا منهج السلف الصالح رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسيرها بما يتوافق مع كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

---

(١) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، المطبعة المصرية بالأزهر، الطبعة الأولى ١٣٤٧هـ: (٥٩/٦).



الخاتمة والتوصيات

الخاتمة

وبعد فقد وصل البحث إلى نهايته بحسب الخطة المرسومة والمقررة له، وهو بالرغم من ذلك لا يخلو من القصور والخلل، طبيعة كل جهد بشري، فالعصمة لله ولرسله عليهم السلام.

وفي الختام يمكن تلخيص النتائج التي توصلت إليها في البحث كما يلي:

١- أن الفلسفة، وعلم الكلام، جهد بشري، اعتمد فيه الفلاسفة، والمتكلمون على عقولهم وما أنتجته لهم من أصول ونتائج حكموها في كل ما يأخذون ويذرون، بما في ذلك أصول الدين.

فالفلسفة هي محاولة الإجابة عن الأسئلة التي تخطر على ذهن الإنسان حول الوجود و غايته، والمصير بعد الموت، وتفسير الخير والشر، وكيفية وجود العالم، وما أصله وما مصيره؟، وتعتمد في ذلك على العقل الإنساني في المقام الأول؛ باعتباره مصدر المعرفة عند الفلاسفة.

وعلم الكلام هو: حقيقةٌ عرفيّةٌ فيمن يتكلم في الدين بغير طريقة المرسلين.

٢- أن الفلسفة اليونانية هي المصدر الرئيس لعلم الكلام وأصوله، وبخاصة المعتزلة والماتريدية ومتأخري الأشاعرة، وكذلك الفلاسفة المتسبون للإسلام الذين يظهر أثرهم على المتأخرين من متكلمي الأشاعرة ومن تأثر بهم.

٣- بطلان زعم من زعم أن علمَ الكلام علمٌ إسلامي استمد أصوله من القرآن ، والسنة، ومنهج سلف الأمة. فهو منهج قائم على الفلسفة، ويتضح ذلك من خلال ما يلي:

أ- تعظيمهم للعقل دون غيره من مصادر المعرفة بما في ذلك الوحي من القرآن والسنة، وهم يفترضون التعارض بينها دون التكامل، ويقدمون العقل على النقل في حال التعارض، بل إنهم لا يجيزون الاستدلال بالدليل السمعي من القرآن والسنة على أصول الدين، وهذا بخلاف منهج الإسلام في المعرفة التي تختص بالتوافق والتكامل بين مصادرها، والمقصود بالتوافق: عدم التعارض بين المصادر التي قد تشترك في الدلالة على بعض المعارف، والمقصود بالتكامل: إثبات أن لكل مصدر حدوده ومجالاته التي يختص بها، بحيث تكون دلالات المصادر المختلفة متكاملة لا متعارضة.

ب- أن المتكلمين اعتمدوا طريقة الفلاسفة في الاستدلال على وجود الله تعالى؛ وهي طريقة الاستدلال والبرهان العقلي الصِّرف البعيد عن نور الوحي من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة. وهم وإن كانوا يحاولون ربط أدلتهم بذكر ما يدل عليها – في نظرهم- من القرآن الكريم، إلا أنهم جعلوا مُعْتَمَدَهُم على طريقة الفلاسفة في تقرير أدلتهم من خلال المقدمات العقلية العويصة على أفهام الناس وعقولهم، ولذلك فهم ينكرون المعرفة الفطرية بالله تعالى كما قال بذلك الفلاسفة، خلافاً لما عليه منهج السلف الصالح من أن معرفة وجود الله تعالى حقيقة وضرورة فطرية، وهذه الحقيقة الفطرية النفسية -من أن كل إنسانٍ مخلوقٌ خِلقةً تقتضي معرفة الله تعالى وتوحيده- موافقةٌ ومطابقةٌ لما دلت عليه النصوص الشرعية من أن الفطرة هي الإيمان بالله تعالى وتوحيده.

ت- تأثرهم بالفلسفة الإشراقية القائمة على الذوق والكشف، وتقديمهم لها على مصادر الإسلام من القرآن والسنة وأقوال السلف الصالح، ويظهر ذلك جلياً عند الغزالي ومن تأثر به من المتكلمين، و هو الذي فتح الباب في ذلك لفلاسفة التصوف.

ث- اعتماد أدلة الفلاسفة على وجود الله تعالى، والتأثر بمصطلحاتهم في تقرير العقائد بما في ذلك وجود الله تعالى.

ج- نفيهم لأسماء الله تعالى وصفاته كما عند الجهمية، أو نفي الصفات بالكلية كما عند المعتزلة ومن وافقهم، أو جزئياً كما عند الأشاعرة والماتريدية ومن وافقهم، وذلك بناء على الشبه والأصول الفلسفية.

ح- نفيهم لأفعال الله تعالى بناء على ما أخذوه عن الفلاسفة من نفي الحركة عن الله تعالى.

خ- نفيهم لكلام الله تعالى ، تأثراً بنظرية الفيض عند الفلاسفة.

د- تفسيرهم الخلق بالمخلوق تأثراً بنظرية الفيض عند الفلاسفة.

ذ- نفي بعض المعتزلة لعلم الله تعالى لذات الشبهات التي نفى بها الفلاسفة علم الله تعالى.

٤-إن تأثر المتكلمين بالفلاسفة هو السمة الغالبة على كل الفرق الكلامية، وإن كان أبو الحسن الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد رجع عن كثير من مذهبه إلا أنه قد بقي عنده بعض الأمور التي خالف فيها منهج السلف ووافق بها منهج الفلاسفة، ثم جاء أتباعه من بعده فصبغوا المذهب بصبغة الفلسفة.

٥- إن هذا المنهج الذي اعتمده الفلاسفة وتأثر بهم فيه المتكلمون، منهج يورث الشك، كما أنه موصل للإلحاد ونفي وجود الله تعالى، وكذلك عدم تعظيم رسل الله تعالى وما جاؤو به من شرائع.

٦-إن منهج السلف الصالح القائم على كتاب الله تعالى، وسنة نبيه ﷺ، هو المنهج الأسلم والأحكم؛ وذلك لكونه منهج قائم على تعظيم النصوص الشرعية، والتسليم لها، وعدم معارضتها بعقول البشر أو مناهجهم.

«التوصيات»

هناك العديد من التوصيات التي يوصي بها الباحث مما يتلعق بموضوع البحث لعل من أبرزها ما يلي:

١-الضرورة الملحة، والواجب العظيم على العلماء وطلبة العلم، وأخص بالذكر أهل التخصص في العقيدة والفرق، وذلك ببيان منهج أهل السنة والجماعة من خلال جميع القنوات المتاحة في هذا العصر الذي تعددت فيه أوجه التأثير على الناس عبر وسائل الإعلام المتعددة، المقروءة، والمسموعة، والمشاهدة.

٢-تنبيه الناس وتعريفهم بالفرق الكلامية المخالفة لمنهج أهل السنة، وذلك لمعرفة أوجه ضلالهم ، وبيان أسباب ذلك ليحذر الناس من الوقوع فيه، وربط ذلك بالواقع الذي عليه الفرق الكلامية في هذا العصر

٣- بيان أثر هذا المنهج الفلسفي والكلامي على التيارات الفكرية المعاصرة.

٤- الضرورة الملحة لتوعية المربين والموجهين للنشأ من خلال المناهج الدراسية والتربوية في المدارس والجامعات من خلال منهج عقدي قائم على الكتاب والسنة، بعيد عن المناهج الفلسفية الكلامية.

٥- دعوة المخالفين في ذلك، والرد على شبهاتهم بأسلوب علمي رصين، قائم على الحكمة، والرحمة، والدليل الشرعي، وعدم المحاباة والمجاملة.

٦- بذل الجهد في بيان أثر الفلاسفة على الفرق المنتسبة للإسلام كالفرق الباطنية وغيرها، لما لهم من أثر بالغ عليهم في أصول دينهم واعتقاداتهم، ويعتبر هذا المشروع تكاملاً مع هذا البحث.

وبعد: فعوداً على بدء أحمد الله تعالى على تيسيره لإتمام هذا البحث، الذي أسأل الله تعالى أن ينفع به كاتبه وقارئه، وأن يكون إضافةً مفيدة للمكتبة الإسلامية، ونصرةً لمنهج القرآن والسنة والسلف الصالح، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن اقتفى أثرهم إلى يوم الدين.

فهرس الآيات

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ ﴾ [النساء: ٤٨]	٨٧
﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا ﴾ [النساء: ١٦٤]	٢٤٢
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبۡتُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ ﴾ [النساء: ٩٤].	٢٦٧
﴿ وَعَلَّمَكَ مَا لَمۡ تَكُن تَعۡلَمُ ﴾ [النساء: ١١٣]	٣٧٤
﴿ وَإِن تُصِبۡهُمۡ حَسَنَةٞ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنۡ عِندِ ٱللَّهِۖ ﴾ [النساء: ٧٨]	٢٩٧
﴿ وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيۡكُمۡ ﴾ [النساء: ٢٧]	٤٠١
﴿كَتَبَ رَبُّكُمۡ عَلَىٰ نَفۡسِهِ ٱلرَّحۡمَةَ ﴾ [الأنعام: ٥٤]	٨٦
﴿مَن يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَٰتِ ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ﴾ [الأنعام: ٦٣]	٢٢٨
﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّي ﴾[الأنعام: ٧٦-٧٨].	٣٠٨
﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلۡغَيۡبِ لَا يَعۡلَمُهَآ إِلَّا هُوَۚ ﴾[الأنعام: ٥٩]	٣٦١
﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلۡغَيۡبِ لَا يَعۡلَمُهَآ إِلَّا هُوَۚ ﴾[الأنعام: ٥٩، ٦٠]	٣٧٢
﴿ وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣]	١٩٧
﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَاۖ وَذَرُواْ﴾[الأعراف: ١٨٠].	٢٤٤
﴿ وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ أَلَمۡ أَنۡهَكُمَا عَن تِلۡكُمَا ٱلشَّجَرَةِ ﴾[الأعراف: ٢٢].	٢٢٠
﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ﴾ [الأعراف: ٥٤].	٣٢٦
﴿ وَبَلَوۡنَٰهُم بِٱلۡحَسَنَٰتِ وَٱلسَّيِّـَٔاتِ لَعَلَّهُمۡ يَرۡجِعُونَ ﴾ [الأعراف: ١٦٨]	٣٩٧

(وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ) [النحل:١٢]	١٤٢
(وَلَقَدۡ بَعَثۡنَا فِي كُلِّ أُمَّةٖ رَّسُولًا أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ) [النحل:٣٦].	٢٠٧
(وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَۖ) [النحل:١٢]	٢٣٠
(وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ) [النحل:٥١].	٢٩١
(وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلۡبَحۡرِ ضَلَّ مَن تَدۡعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُۖ) [الإسراء:٦٧].	٢٢٨
(وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ [وَٱلۡفُؤَاد)[الإسراء:٣٦].	٢٤٤
﴿ وَقَضَيۡنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ فِي ٱلۡكِتَٰبِ ﴾ [الإسراء:٤]	٣٥٦
(وَلَا تُطِعۡ مَنۡ أَغۡفَلۡنَا قَلۡبَهُۥ عَن ذِكۡرِنَا) [الكهف:٢٨]	١٩٠
﴿فَوَجَدَا عَبۡدٗا مِّنۡ عِبَادِنَآ ءَاتَيۡنَٰهُ رَحۡمَةٗ مِّنۡ عِندِنَا ﴾[الكهف:٦٥].	٣٧٤
﴿ وَقَدۡ خَلَقۡتُكَ مِن قَبۡلُ وَلَمۡ تَكُ شَيۡـٔٗا ﴾ [مريم:٩]	٣٥١
﴿ أَوَلَا يَذۡكُرُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقۡنَٰهُ مِن قَبۡلُ وَلَمۡ يَكُ شَيۡـٔٗا ﴾ [مريم:٦٧]	٣٥١
﴿ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدۡخُلُونَ ٱلۡجَنَّةَ وَلَا يُظۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا ﴾ [مريم:٦٠]	٣٥٢
(قَالُواْ لَن نُّؤۡثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَآءَنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ)﴾ [طه:٧٢].	١٢٦
(ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ) ﴾ [طه:٥]	١٩١
(يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡ) [طه:١١٠]	٢٤١
﴿ فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ يَٰمُوسَىٰٓ ١١ ﴾ [طه:١١-١٣].	٢٢١

﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزخرف:٨٧]	٢٢٨
﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ﴾ [الزخرف:٩].	٢٢٨
﴿ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية:٢٤].	٢٣٨
﴿وإن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ﴾ [الحجرات:٩]	٨٨
﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [ق:٣٨]	٢٤٣
﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [الذاريات:٢١]	١٠٠
﴿ كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُواْ ﴾ [الذاريات:٥٢]	١٦٦
﴿ أَمْ خُلِقُواْ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴾ [الطور:٣٥]	٢٢٦
﴿ أَمْ خُلِقُواْ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾ ﴾ [الطور:٣٥، ٣٦].	٣٣٧
﴿ أَمْ خُلِقُواْ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴾ [الطور:٢٥]	٣٥٢
﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ﴾ [الحشر:٢٤].	٣٢٦
﴿ إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر:٤٩]	٣٥٩
﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ ﴾ [المنافقون:٤].	٢٧٨
﴿ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ ﴾ [الطلاق:٧]	٣٥٧
﴿ ٱوَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًا ﴾ [الطلاق:١٢	٣٦١
﴿وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الملك:١٠]	١٣٧

﴿وَأَسِرُّواْ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُواْ بِهِۦٓ إِنَّهُۥ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴾ [الملك:١٣، ١٤]	٣٧٢
﴿ وَأَنَّا لَا نَدْرِىٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا﴾ [الجن:١٠]	٤٠٢
(وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ)﴾ [القيامة:٢٢، ٢٣]	١٩٦
﴿ هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَـٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ﴾ [الإنسان:١]	٣٥١
﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾[الإنسان: ٣٠]	٣٦٤
﴿ هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ ﴿١٥﴾ ﴾[النازعات:١٥-١٧].	٢٢٠
﴿ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ ﴾ [النازعات:٢٤].	٣٢٣
﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴾ [التكوير:٢٩]	٣٦٥
﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَٱتَّقَىٰ ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِٱلْحُسْنَىٰ ﴿٦﴾ ﴾ [الليل: ٥- ١٠]	٣٦٢
﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾[الإخلاص:٤].	٢٨٧
(قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ) [الإخلاص].	٢٩١
﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ لَمْ ﴾ [الإخلاص:١-٤]	٣٤٣
(مِن شَرِّ مَا خَلَقَ)﴾ [الفلق:٢]	١٩٠

فهرس الأحاديث

لما قضى الله الخلق	البخاري	٣٢٧
إن الله كتب كتاباً قبل أن يخلق الخلق	البخاري	٣٢٧
ألا إن ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم	مسلم	٣٣٧
إن الله يصنع كل صانع وصنعته	البخاري	٣٥٤
الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله	مسلم	٣٥٩
الله أعلم بما كانوا عاملين	البخاري	٣٦١
ما منكم من نفس إلا وقد عُلِم منزلها من الجنة والنار	البخاري	٣٦١
كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات	مسلم	٣٦٣
ما منكم من أحد، ما من نفس منفوسةٍ	مسلم	٣٦٣
إن قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن	مسلم	٣٦٤
لا يقل أحدكم: اللّهم اغفر لي إن شئت	البخاري	٣٦٤
((إن الله يصنع كل صانع وصنعته	البخاري	٣٦٦
اللّهم احفظني بالإسلام قائماً	الحاكم	٣٩٨

فهرس الآثار

الأثر	القائل	الصفحة
« مقالات الفلاسفة. عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة، فإنها بدعة»	أبوحنيفة	١١٣
« لعن الله عمرو بن عبيد؛ فإنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيهم من الكلام»	أبوحنيفة	١١٣
« من طلب الدين بالكلام تزندق.. »	أبويوسف	١١٤
« العلم بالكلام هو الجهل، والجهل بالكلام هو العلم، وإذا صار الرجل رأساً في الكلام قيل: زنديقٌ أو رمي بالزندقة»	أبويوسف	١١٤
« إياكم والبدع، قيل: يا أبا عبد الله وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان»	مالك	١١٤
« لو كان الكلام علماً، لتكلم فيه الصحابة والتابعون، كما تكلموا في الأحكام والشرائع، ولكنه باطلٌ يدل على باطل»	مالك	١١٤
« اعلم أني اطلعتُ من أهل الكلام على شيءٍ ما ظننته قط، ولأن يبتلى المرء بكل ما نهى الله عنه ما عدا الشرك خيرٌ له من أن ينظر في الكلام»	الشافعي	١١٥

((ما تردى أحدٌ بالكلام فأفلح))	الشافعي	١١٥
((حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة)).	الشافعي	١١٥
((لو أن رجلاً أوصى بكتبه من العلم لآخر، وكان فيها كتب الكلام، لم يدخل في الوصية؛ لأنه ليس من العلم. وقال: لو أوصى لأهل العلم، لم يدخل أهل الكلام))	الشافعي	١١٦
((لا يفلح صاحب كلامٍ أبداً، ولا تكاد ترى أحداً نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل))	أحمد	١١٦
((لا تجالسوا أهل الكلام وإن ذبوا عن السنة))	أحمد	١١٦
((دع الباطل، أين أنت عن الحق، اتبع السنة، ودع البدعة))	سفيان الثوري	١١٦
((أجمع أهل الفقه والآثار من جميع الأمصار، أن أهل الكلام أهل بدع وزيغ، ولا يُعَدُّون عند الجميع في طبقات الفقهاء، وإنما العلماء أهل الأثر والتفقه فيه، ويتفاضلون فيه بالإتقان والميز والفهم))	ابن عبدالبر	١١٦
اقرأوا إن شئتم	أبوهريرة	١٢٨
((وقوله: على الفطرة؛ أي: على الدين القويم، ملة إبراهيم، فإنه عَلَيْهِ السَّلَامُ أسلم واستسلم..))	الحافظ بن حجر	١٣٠

((اعطوني شيئاً من كتاب الله عز وجل أو سنة رسوله ﷺ حتى أقول به))	أحمد	١٣٢
((إن الله تعالى جعل للعقول في إدراكها حدّاً تنتهي إليه لا تتعداه))	الشاطبي	١٤٠
((ولو جاز لأحد من الناس أن يقول في علم الخاصة: أجمع المسلمون قديماً وحديثاً على تثبيت خبر الواحد، والانتهاء إليه بأنه لم يُعْلَمْ من فقهاء المسلمين أحدٌ إلا وقد ثبته، جاز لي. ولكن أقول: لم أحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد))	الشافعي	١٨١
((فقال أبو عمرو: ومن هنالك أبغض المعتزلة لأنهم يقولون برأيهم))	اللالكائي	١٨٩
((كان رجلٌ من أهل مرو صديقاً للجهم ثم قطعه وجفاه))	البخاري	١٩١
((إنا لا ننكر أدلة العقول والتوصل بها إلى المعارف، ولكنا لا نذهب في استعمالها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض))	الخطابي	٢٢٣
((الذين عقدوا ألوية البدعة، وأطلقوا عنان الفتنة، فهم مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب، مجمعون على مخالفة الكتاب، يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم، يتكلمون بالمتشابه من الكلام،	أحمد	٢٦١

ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم، فنعوذ بالله من فتنة المضلين))		
((والخالق: هو المُقَدِّر الفاعل الصانع، وهو البارئ والمصور، فهذه صفة قُدرته. والخلق منه على ضروب))	ابن منده	٣٢٨
((وقال أهل العلم: التخليق فعل الله، وأفاعيلنا مخلوقة.. ففعل الله صفة الله، والمفعول غيره من الخلق))	البخاري	٣٢٨
((فإذا لقيت أولئك فأخبرهم أني بريء منهم، وأنهم برآء مني. والذي يحلف به عبد الله بن عمر لو أن لأحدهم مثل أحدٌ ذهباً فأنفقه ما قبل الله منه حتى يؤمن بالقدر))	ابن عمر	٣٥٩
قال الشيخ أبو القاسم الحافظ: وهو مذهب أهل السنة والجماعة، يتوارثونه خلفاً عن سلف، من لدن رسول الله ﷺ بلا شك ولا ريب)	اللالكائي	٣٦٠

فهرس الأعلام

فهرس البلدان

فهرس الفرق والمذاهب

فهرس المصطلحات

فهرس المصادر والمراجع

١- الإبانة عن أصول الديانة ، أبو الحسن الأشعري، دار ابن زيدون للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى.

٢- الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا، د. مرفت بالي، درا الجيل ببيروت، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

٣- الإتقان في علوم القرآن ، السيوطي، تحقيق مركز الدراسات الإسلامية، طباعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، المدينة المنورة.

٤- أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي، د محمود نفيسة، دار النوادر، دمشق، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ.

٥- أثولوجيا، أفلوطين، ضمن كتاب: أفلوطين عند العرب، عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٥م.

٦- الإحكام في أصول الأحكام ، ابن حزم، تحقيق أحمد شاكر، دار الآفاق الحديث، بيروت.

٧- الإحكام في أصول الأحكام ، الآمدي، علق عليه الشيخ عبد الرزاق عفيفي.

٨- آداب الشافعي ومناقبه، ابن أبي حاتم الرازي، تحقيق عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

٩- آراء المدينة الفاضلة، الفارابي، دارا المشرق، بيروت، الطبعة الثامنة ٢٠٠٢م.

١٠-الأربعين في أصول الدين، الرازي، تحقيق د أحمد حجازي السقا، مطبعة دار التضامن بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

١١-أرسطو، ألفرد إدوارد تايلور، ترجمة د عزت قرني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٢م.

١٢-الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الجويني، تحقيق د محمد يوسف، وآخرون، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٥٠م.

١٣-الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الجويني، تحقيق د. محمد يوسف وآخرون، مكتبة الخانجي، مصر، ١٣٦٩هـ.

١٤-أساس التقديس، الرازي، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٤٠٦هـ.

١٥-استحسان الخوض في علم الكلام، أبو الحسن الأشعري، دار المشاريع للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الاولى ١٤١٥هـ.

١٦-الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، أنور الجندي، الشركة العالمية للكتاب.

١٧-الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، تحقيق د سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية.

١٨-الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات، د عبد القادر عطا، مكتبة الغرباء الأثرية.

١٩-أصول الدين، البزدوي، تحقيق د هانز بيتر، ضبطه د أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ١٤٢٤هـ.

٢٠-أصول الدين، البغدادي، مطبعة الدولة ، استانبول، الطبعة الأولى ١٣٤٦هـ.

٢١-أصول العدل والتوحيد، القاسم بن إبراهيم الرسي، ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق د. محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ.

٢٢-أطلس الفلسفة، بيتر كونزمان وآخرون ، ترجمة د. جورج كتورة ، المكتبة الشرقية، بيروت، الطبعة الثالثة٢٠١٢م.

٢٣-الاعتصام، الشاطبي، تحقيق مشهور حسن، مكتبة التوحيد.

٢٤-الأعلام، الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة عشر ٢٠٠٢م.

٢٥-إغاثة اللهفان، ابن القيم، تحقيق محمد كيلاني، مطبعة مصفى البابي، مصر ، الطبعة الأخيرة ١٣٨١هـ.

٢٦-أفلوطين عند العرب، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٥م.

٢٧-الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، تحقيق د. إبراهيم جوبوقجي وآخرون، كلية الإلهيات بجامعة أنقرة ١٩٦٢م.

٢٨-الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، الباقلاني، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الثانية ١٤٢١هـ.

٢٩-البحر المحيط، أبو حيان، تحقيق عادل الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

٣٠-بدائع الفوائد، تحقيق علي بن محمد العمران، مطبوعات المجمع، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.

٣١-البداية والنهاية، ابن كثير، تحقيق مأمون الصاغرجي، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، الطبعة الثانية ١٤٣١هـ.

٣٢-البرهان، أرسطو، ترجمة متى بن يونس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ضمن كتابه منطق أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى ١٩٨٠م.

٣٣-البرهان في أصول الفقه، الجويني، تحقيق د عبد العظيم الديب، دار الأنصار، القاهرة، الطبعة الثانية.

٣٤-بغية المرتاد، تحقيق د. موسى الدويش، مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة، الطبعة الثالثة ١٤٢٢هـ.

٣٥-بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، شيخ الإسلام ابن تيمية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة ١٤٢٦هـ.

٣٦-تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، الذهبي، تحقيق د. بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

٣٧-تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل، ترجمة د زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠م.

٣٨-تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ترجمة د. محمد ابو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

٣٩-تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، د. مصطفى النشار، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٩٨م.

٤٠-تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ.

٤١-تاريخ الفلسفة اليونانية، لوتر ستيس، ترجمة مجاهد عبد المنعم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٤.

٤٢-تاسوعات أفلوطين، ترجمة فريد جبر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

٤٣-تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، تحقيق د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.

٤٤-تبصرة الأدلة في أصول الدين، أبو المعين النسفي، تحقيق د حسين آتاي، رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية، أنقرة، ١٩٩٣م.

٤٥-التبصير في الدين، الأسفراييني، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.

٤٦-التحقيق التام في علم الكلام، محمد الحسيني الظواهري، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٥٧هـ.

٤٧-التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، الحسن بن متويه النجراني المعتزلي، تحقيق د. سامي لطف، ود فيصل بديرعون، دار الثقافة، القاهرة.

٤٨-التساعية الرابعة في النفس، أفلوطين، ترجمة د. فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للتأليف ١٣٨٩هـ.

٤٩-التعريفات، الجرجاني، مكتبة لبنان ببيروت، طبعة: ١٩٨٥م.

٥٠-التعليقات، ابن سينا، تحقيق د عبد الرحمن بدوي، منشورات مركز عبد الرحمن بدوي للإبداع، القاهرة.

٥١-تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، تحقيق مصطفى السيد محمد وآخرون، مؤسسة قرطبة للطبع والنشر، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

٥٢-التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، د حسين عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.

٥٣-التفسير الكبير، الرازي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الاولى ١٤٠١هـ.

٥٤-التفكير الفلسفي لدى فخر الدين الرازي ونقده للفلاسفة والمتكلمين، الرشيد قوقام، أطروحة لنيل درجة الدكتوراه، جامعة الجزائر ٢٠٠٤م

٥٥-التقريب والإرشاد الصغير ، الباقلاني، تحقيق د. عبد الحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة.

٥٦-التلخيص في أصول الفقه، الجويني، تحقيق د عبد الله النيبالي، وشبير العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

٥٧-التمانع الدال على التوحيد في كتاب الله ونقد مسالك المتكلمين، د محمد الجهني، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، ع(٤٥)، ذو القعدة ١٤٢٩هـ.

٥٨-التمهيد، الباقلاني، المكتبة الشرقية، بيروت ١٩٥٧م.

٥٩-التوحيد، أبو منصور الماتريدي، تحقيق د. فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية.

٦٠-التوحيد، ابن مندة، تحقيق د. محمد الوهيبي، ود. موسى الغصن، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ.

٦١-تهافت الفلاسفة، الغزالي، تحقيق د. سليمان صليبا، دار المعارف، مصر، الطبعة الثامنة.

٦٢-تهافت التهافت، ابن رشد، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الأولى ١٩٦٤م.

٦٣-تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن اللويحق، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى عام ١٤٢٢ هـ.

٦٤-ثغرات في الفكر الإسلامي الفلسفي، د نجاح الغنيمي، دار المنار، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٦٥-جامع بيان العلم وأهله، ابن عبد البر، تحقيق أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

٦٦-جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق د عبد الله التركي، مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

٦٧-جمهورية أفلاطون، ترجمة د. فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية.

٦٨-الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية، تحقيق د علي بن حسن وآخرون، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ.

٦٩-الحدود والرسوم، الكندي، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، تحقيق د. عبد الأمير الأعسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩م.

٧٠-الحيوان، الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٣٨م.

٧١-الحدود الفلسفية، الخوارزمي، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، الأعسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩م.

٧٢-الحدود، جابر بن حيان، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، الأعسم.

٧٣-الحدود، ابن سينا، ضمن كتاب: المصطلح الفلسفي عند العرب، الأعسم.

٧٤-خلاصة علم الكلام، د عبد الهادي الفضيلي، دار التعارف للمطبوعات، سوريا ١٤٠٨هـ.

٧٥-خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة ١٤١١هـ.

٧٦-درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق د محمد رشاد سالم، جامعة الإمام، الرياض، الطبعة الثانية ١٤١١هـ.

٧٧-دراسات في الفلسفة اليونانية، للدكتور محمد فتحي وآخرون، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا.

٧٨-دراسات في اللغتين اسريانية والعربية، د إبراهيم السامرائي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

٧٩-دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق، د محمد عاطف العراقي، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية ١٩٧٣م.

٨٠-الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، ابن حجر العسقلاني، دار الجيل، بيروت.

٨١-ذم الكلام وأهله، الهروي، تحقيق عبد الرحمن الشبل، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

٨٢-رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٥٨هـ.

٨٣-الرد على الزنادقة والجهمية، الإمام أحمد، تحقيق دغش العجمي، غراس للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.

٨٤-الرد على المنطقيين، ابن تيمية، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٣م.

٨٥-الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية، الإمام يحيى بن الحسين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق د. محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ.

٨٦-رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق د. محمد أبو ريده، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثانية.

٨٧-رسالة إلى أهل الثغر، أبو الحسن الأشعري، تحقيق عبد الله الجنيدي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ.

٨٨-الرسالة، الشافعي، تحقيق أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت.

٨٩-الرسالة التدمرية، ابن تيمية، تحقيق د محمد السعوي، مكتبة العبيكان، الطبعة السادسة ١٤٢١هـ.

٩٠-رسالة فصوص الحكم، الفارابي، ضمن كتاب الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية.

٩١-رسالتان فلسفيتان، الفارابي، تحقيق د جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.

٩٢-رسالة في ذم ملذات الدنيا، الرازي، ضمن نسخة مترجمة للغة الإنجليزية، ترجمة أيمن شحاده.

٩٣-رسالة الكندي في العقل، ضمن كتاب الكندي فلسفته – منتخبات، محمد مرحبا، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٥م.

٩٤-الرسالة المدنية، ابن تيمية ، تحقيق الوليد الفريان، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٩٥-سلسلة الأحاديث الصحيحة، الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض.

٩٦-سنن أبي داود، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ.

٩٧-سنن الترمذي، تحقيق أحمد شاكر وآخرون، ط الحلبي.

٩٨-السنة، الخلال، تحقيق د. عطية الزهراني، دار الراية، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

٩٩-السنة، عبد الله بن أحمد بن حنبل، تحقيق د. محمد بن سعيد القحطاني، دار ابن القيم، الدمام، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

١٠٠- سنن النسائي، تحقيق حسن شلبي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

١٠١- سير أعلام النبلاء، أشرف على تحقيقه شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ.

١٠٢- سير أعلام النبلاء، الذهبي، تحقيق د بشار معروف وآخرون، مؤسسة الرسالة.

١٠٣- الشامل في أصول الدين، الجويني، تحقيق علي سامي النشار وآخرون، منشأة المعارف، الاسكندرية ١٩٦٩م.

١٠٤- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي، تحقيق د. أحمد سعد حمدان، دار طيبة.

١٠٥- شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة.

١٠٦- شرح صحيح مسلم، النووي، المطبعة المصرية بالأزهر، الطبعة الأولى ١٣٤٩هـ.

١٠٧- شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، تحقيق د. عبد الله التركي وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤١١هـ.

١٠٨- شرح العقيدة الواسطية، ابن عثيمين، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الدمام، الطبعة السادسة ١٤٢١هـ.

١٠٩- شرح السنة، البغوي، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.

١١٠- شرح فصوص الحكم للفارابي، اسماعيل الحسيني، مطبعة القاهرة ١٢٩١هـ.

١١١- شرح المقاصد، التفتازاني، تحقيق د عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ.

١١٢- شرح كتاب النجاة لابن سينا، فخر الدين الأسفراييني، تحقيق د حامد أصفهاني.

١١٣- شرح مقالة اللام، ثامسطيوس، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية ١٩٧٨م.

١١٤- شرح المواقف للإيجي، الجرجاني، تحقيق محمود الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

١١٥- شفاء العليل في مسائل القدر والحكمة والتعليل، ابن القيم، دار التراث، القاهرة.

١١٦- صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق- بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

١١٧- صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ

١١٨- الصفدية، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، ١٤٠٦هـ: (٣٢٥/٢).

١١٩- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق د علي الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض.

١٢٠- صون المنطق عن فني المنطق والكلام، تحقيق د علي النشار، مجمع البحوث الإسلامية.

١٢١- طبقات الشافعية الكبرى، السبكي، تحقيق عبد الفتاح الحلو، ومحمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية.

١٢٢- طبقات المعتزلة، أحمد المرتضى، تحقيق مؤسسة ديفلد، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ.

١٢٣- الطبيعة، أرسطو، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٤٠٤هـ.

١٢٤- العقائد النسفية شرح التفتازاني، مكتبة المثنى، بغداد.

١٢٥- العقيدة الواسطية، ابن تيمية، تحقيق علوي السقاف، مؤسسة الدرر السنية للنشر، الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ.

١٢٦- العلم والإيمان مدخل إلى نظرية المعرفة في الإسلام، د إبراهيم أحمد عمر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية ١٤١٥هـ.

١٢٧- عيون الحكمة، ابن سينا، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية عام ١٩٨٠م.

١٢٨- غاية المرام في علم الكلام، الآمدي، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة ١٣٩١هـ.

١٢٩- الغنية عن الكلام وأهله، أبو سليمان الخطابي، دار المنهاج، القاهرة ١٤٢٥هـ.

١٣٠- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق ابن باز، دار المعرفة، بيروت.

١٣١- فتح رب البرية بتلخيص الحموية، ابن عثيمين، ضمن مجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين، جمع فهد السليمان، الطبعة الأخيرة عام ١٣١٣هـ.

١٣٢- الفتوى الحموية الكبرى، ابن تيمية، تحقيق د. حمد التويجري، دار العصيمي للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٥هـ.

١٣٣- الفرق بين الفرق، البغدادي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت ١٤١٦هـ.

١٣٤- فصل المقال، ابن رشد، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية.

١٣٥- الفصل، ابن حزم، تحقيق د. محمد نصر وآخرون، دار الجيل ، بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ.

١٣٦- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، القاضي عبد الجبار، ضمن كتاب طبقات المعتزلة، الدار التونسية للنشر.

١٣٧- فلاسفة الإسلام والصوفية وموقف أهل السنة منهم، د عبد الفتاح أحمد فؤاد، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة الأولى عام ٢٠٠٦م

١٣٨- فلاسفة يونانيون (العصر الأول)، د. جعفر آل ياسين، مطبعة الإرشاد، بغداد، الطبعة الأولى ١٩٧١م.

١٣٩- فلسفة القدر في فكر المعتزلة، د سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت الطبعة الأولى ١٩٩٢م.

١٤٠- الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، د عزت قرني، جامعة الكويت، مطبعة ذات السلاسل، ١٩٩٣م

١٤١- الفكر الإسلامي وتراث اليونان، د أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٦م.

١٤٢- الفكر الاغريقي، محمد الخطيب، دار علاء الدين، دمشق، الطبعة الأولى عام ١٩٩٩م.

١٤٣- الفوائد البهية في تراجم الحنفية، أبو الحسنات اللكنوي، دار المعرفة، بيروت.

١٤٤- قانون التأويل، الغزالي، تحقيق محمود بيجو، الطبعة الاولى ١٤١٣هـ.

١٤٥- قصة الفلسفة، ول ديورانت ، ترجمة د. فتح الله المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت.

١٤٦- قضية الألوهية بين الدين والفلسفة، د محمد الجليند، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠١م.

١٤٧- الكشاف ، الزمخشري، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٣٠هـ.

١٤٨- الكندي، د محمد عبدالرحمن مرحبا ، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٥م.

١٤٩- الكون والفساد، أرسطو، ترجمة أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر.

١٥٠- لسان العرب، ابن منظور، تحقيق عبد الله الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة

١٥١- الماتريدية دراسةً وتقويماً، أحمد الحربي، دار العاصمة، الرياض، النشرة الأولى ١٤١٣هـ.

١٥٢- المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، الرازي، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر أباد، الهند، الطبعة الأولى ١٣٤٣هـ.

١٥٣- المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، الآمدي، تحقيق د حسن الشافعي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ.

١٥٤- مجموعة الرسائل الكبرى، ابن تيمية، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٥٥- مجموع الفتاوى، ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ١٤٢٥هـ: (١٣/ ٢٨-٣٠).

١٥٦- المجموع في المحيط بالتكليف، القاضي عبد الجبار، جمع الحسن بن أحمد بن متويه، تحقيق الأب جين اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

١٥٧- محاورة ((ثياتيتوس))، أفلاطون، ترجمة د أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة

١٥٨- محاورة ((فيدون))، أفلاطون، ترجمة د. عزت قرني، دار قباء للطباعة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثالثة ٢٠٠١م محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، الرازي، مكتبة الكليات الأزهرية.

١٥٩- محاورة فليبوس، ضمن المحاورات الكاملة لأفلاطون ، نقلها إلى العربية : شوقي داود تمراز ، إصدار الأهلية للنشر والتوزيع ببيروت عام ١٩٩٤م.

١٦٠- المحاورات الكاملة، أفلاطون ترجمة شوقي تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤م.

١٦١- محاورة مينون في الفضيلة، أفلاطون، ترجمة د. عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة ٢٠٠١م.

١٦٢- محنة الإمام أحمد بن حنبل، المقدسي، تحقيق د عبد الله التركي، هجر للطباعة والنشر.

١٦٣- مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم، اختصار محمد بن الموصلي ، تعليق د الحسن العلوي، مكتبة أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٥.

١٦٤- المختصر في أصول الدين، القاضي عبد الجبار، ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق د. محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ.

١٦٥- مدارج السالكين، ابن القيم، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٣هـ.

١٦٦- مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، ترجمة د. عبد الفتاح إمام، نهضة مصر للطباعة والنشر.

١٦٧- المسامرة، الكمال ابن أبي شريف، بشرح المسايرة للكمال بن الهمام في علم الكلام، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، الطبعة الأولى ١٣١٧هـ.

١٦٨- مستدرك الحاكم، دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ

١٦٩- مسند الإمام أحمد، تحقيق أحمد معبد، جمعية المكنز الإسلامي ودارالمنهاج.

١٧٠- مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، الغزالي، تحقيق عبد العزيز السيروان، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى١٤٠٧هـ.

١٧١- المطالب العالية من العلم الإلهي، الرازي، تحقيق د أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.

١٧٢- معجم البلدان، ياقوت الحموي، دار صادر، بيروت، ١٣٩٧هـ.

١٧٣- المعتبر في الحكمة، أبو البركات البغدادي، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الطبعة الأولى ١٣٥٧هـ.

١٧٤- المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، تحقيق محمد حميد الله وآخرون، دمشق ١٣٨٥هـ.

١٧٥- معجم الصحاح، الجوهري، تحقيق أحمد عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٩٠م.

١٧٦- المعجم الفلسفي، إبراهيم مدكور، مجمع اللغة العربية بمصر، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، عام ١٤٠٣هـ.

١٧٧- المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م.

١٧٨- معجم الفلاسفة، جورج الطرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة ٢٠٠٦م.

١٧٩- المعرفة في الاسلام مصادرها ومجالاتها، د. عبدالله القرني، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الثانية ١٤٢٨هـ.

١٨٠- مع الفلسفة اليونانية، د محمد عبدالرحمن مرحبا، دار منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثالثة عام ١٩٨٨م.

١٨١- معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس ٢٠٠٤م.

١٨٢- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر ١٣٩٩هـ.

١٨٣- معيار العلم، الغزالي، تحقيق د سليمان دنيا، دار المعارف، مصر ١٩٦١م.

١٨٤- المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، تحقيق د. محمود قاسم.

١٨٥- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، طاش كبري زاده، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

١٨٦- مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، رشيد البندر، دار النبوغ للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

١٨٧- مفهوم الخير والشر في الفلسفة الإسلامية دراسة مقارنة في فكر ابن سينا، د منى أحمد أبو زيد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.

١٨٨- مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت ١٤١١هـ.

١٨٩- مقالات الإسلاميين، أبو القاسم البلخي، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة. الدار التونسية للنشر.

١٩٠- مقالة اللام، أرسطو، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ضمن كتابه أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية ١٩٧٨م

١٩١- مقدمة ابن خلدون، تحقيق عبد السلام الشدادي، بيت الفنون والعلوم والآداب.

١٩٢- الملل والنحل، الشهرستاني، ، صححه وعلق عليه أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية ، بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ.

١٩٣- مناقب الإمام أحمد بن أحنبل، ابن الجوزي، تحقيق د. عبد الله التركي، دار هجر.

١٩٤- مناقب الشافعي، البيهقي، تحقيق السيد أحمد نصر، مكتبة دار التراث، القاهرة.

١٩٥- مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، تحقيق د محمود قاسم، مكتبة الإنجلو المصرية، الطبعة الثانية ١٩٦٤م.

١٩٦- المنطق الإشراقي عند السهروردي، د. محمود محمد علي، العربية للنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى.

١٩٧- المنقذ من الضلال، تحقيق د جميل صليبا وآخرون، دار الأندلس، بيروت، الطبعة السابعة ١٩٦٧م.

١٩٨- منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

١٩٩- المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، محمود زقزوق، دار المعارف، القاهرة.

٢٠٠- المواقف للإيجي بشرح الجرجاني، مطبعة السعادة، تونس، الطبعة الأولى ١٣٢٥هـ.

٢٠١- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد التهانوي، تحقيق د على دحرج، ترجمة د. عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون.

٢٠٢- موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٤م.

٢٠٣- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٢م.

٢٠٤- موقف البشر تحت سلطان القدر، مصطفى صبري، المطبعة السلفية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٥٢هـ.

٢٠٥- ميزان الاعتدال، الذهبي، تحقيق علي معوض وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

٢٠٦- ميزان العمل، الغزالي، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى ١٩٦٤م.

٢٠٧- النبراس شرح شرح العقائد النسفية للتفتازاني، محمد الفرهاوي.

٢٠٨- النبوات، ابن تيمية، تحقيق الدكتور عبدالعزيز الطويان، مطبعة أضواء السلف بالرياض، الطبعة الأولى عام ١٤٢٠هـ.

٢٠٩- النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، علي خشيم، دار مكتبة الفكر، طرابلس، ليبيا ١٩٦٧هـ.

٢١٠- نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، د راجح الكردي، مكتبة المؤيد، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

٢١١- نظرية المعرفة عند أرسطو، د. مصطفى النجار، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٩٥م.

٢١٢- النفس، أرسطو، ترجمة د أحمد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى ١٩٤٩م.

٢١٣- نقد ابن تيمية لآراء الفلاسفة والمتكلمين في بدء الخلق والبحث في صحة ما نسبه إلى السلف، د لطف الله خوجة، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة وآدابها ج(١٩)، ع (٤٣)، ذو الحجة ١٤٢٨هـ.

٢١٤- نكت الانتصار مختصر الانتصار لنقل القرآن، الباقلاني، اختصار محمد الصيرفي.

٢١٥- نهاية إقدام العقول، الشهرستاني، تحقيق الفرد جيوم.

٢١٦- النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير، تحقيق طاهر الزاوي وآخرون، المكتبة الإسلامية.

٢١٧- النهج المبتكر في شرح نخبة الفكر لابن حجر العسقلاني، حازم الشربيني، دار الكيان، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ.

٢١٨- واصل ابن عطاء وآراؤه الكلامية، سليمان الشوايشي، الدار العربية للكتاب ١٩٩٣م.

٢١٩- وفيات الأعيان، ابن خلكان، تحقيق د إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

٢٢٠- هناك إله، أنتوني فلو، ترجمة د عمرو شريف، ضمن كتابه رحلة عقل، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الرابعة ١٤٣٢هـ.

فهرس موضوعات البحث